١

أضواء الفقاهة في الفقه المعاصر

يبحث عن أهم المسائل المستحدثة

فقه العبادة

الحلقة الأولى

سماحة الفقيه المحقق: آية ا... علي أكبر السيفي المازندراني

بسم الله الرحمن الرحيم

أضواء الفقاهة
في الفقه المعاصر

الجزء الأوّل

فقه العبادة

الحلقــة الأُولــىٰ

يبحث عن أهم ما يرتبط بالحكومــة

و السياسة من المسائل المستحدثة

سماحة الأُستاذ علي أكبر السيفي المازندراني

سرشناسه	سيفي، علي اكبر، ١٣٣٥ -
عنوان و نام پديدآور	اضواء الفقاهه في الفقه المعاصر / علي اكبر السيفي المازندراني.
مشخصات نشر	قم: خورشيد عصر، ١٤٤٠ ق. = ١٣٩٨ -
مشخصات ظاهري	ج.
شابک	٤٣٥٠٠٠ريال: ج.١ ٩٧٨-٦٠٠-٩٧١٠٦-٦-٩؛ ج.٢ ٩٧٨-٦٢٢-٩٦١١٩-١-٣؛ ج.٣: ٩٧٨-٦٢٢-٩٦١١٩-٣-٧؛ ج.٤: ٩٧٨-٦٠٠-٩٧١٠٦-٧-٦؛ ج.٥: ٩٧٨-٦٢٢-٩٦١١٩-٢-٠؛ ج.٦: ٩٧٨-٦٢٢-٩٦١١٩-٤-٤؛ ج.٧: ٩٧٨-٦٢٢-٩٦١١٩-٠-٦
وضعيت فهرست نويسي	فيپا
يادداشت	عربي.
يادداشت	كتابنامه.
مندرجات	ج.١ فقه العبادة. -ج.٢ فقه الحكومة و السياسة. -ج.٣. فقه القضاء و الجزاء. -ج.٤. فقه الاقتصاد و الحقوق. -ج.٥. فقه الأُسرة. -ج.٦. فقه الطب. -ج.٧. فقه الثقافة و الفنون
موضوع	فقه جعفري -- قرن ١٤
موضوع	th century2.Islamic law Ja'fari-- *
موضوع	مسائل مستحدثه
موضوع	New problems (Islamic law)*
رده بندي كنگره	BP ١٨٣ / ٥
رده بندي ديويي	٢٩٧ / ٣٤٢
شماره كتابشناسي ملي	٥٨١٣٢٦٤

أضواء الفقاهة في الفقه المعاصر
فقه العبادة

المؤلف: آية الله علي أكبر السيفي المازندراني

الناشر: نشر خورشيد عصر

مطبعة: مؤسسه چاپ و نشر بوستان كتاب

الطبعة: الأولى ١٤٤٠ ق، ١٣٩٨ ش

الكمية: ٥٠٠

السعر: ٤٣٥٠٠ تومان

شابك: 978-600-97106-6-9

المكتب المركزي: قم، ساحة روح الله، جنب مسجد السلماسي، رقم ٦ «معهد الاجتهاد الفعّال»

هاتف: ٩٨٩١٠٠٥٧٢٦٢٠+ _ ٩٨٩١٩٢٩٠٢٠٥٤+ _ ٩٨٢٥٣٧٨٣٥٥٠٢+

المعرض المركزي: المركز الفقهي «معهد الاجتهاد الفعّال»

الآثار الحديثة في المركز الفقهي و التعرّف إليها في «وب سايت»: www.seyfi.ir

الفهرس الإجمالي

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله ربّ العالمين و صلواته الدائمة على محمد و آله الطاهرين المعصومين لا سيّما بقية الله في الأرضين.

جاءَ لفظ الفقه و التفقّه في نصوص الكتاب و السنة بمعنى فهم الدين بجميع أبعاده الواسعة. و هو المقصود في آية النفر؛[1] إذ تفقّه الأحكام الفرعية العملية لايناسب الإنذار و الحذر لأنّها ليست إلّا برنامج عملي لمعاش العباد في جهة كمالهم و رشدهم المعنوي و نجاحهم و فلاحهم الأُخروي الخالد، أو لغرض رغدة عيشهم المادّي الدنيوي. و إنّما المناسب للإنذار هو الآيات العقائدية و الأخلاقية و المتضمّنة منها للوعد و الوعيد و الثواب و عقاب الآخرة، و لبيان عظمة الله و آياته في الآفاق و الأنفس و عجائب صنعه و مظاهر قدرته، و أوصاف القيامة و الجنّة و النار و أهلهما.

و هذا المعنى الجامع للفقه هو المقصود في كثيرٍ من الروايات المتضمّنة للترغيب إلىٰ التفقه في الدين، كما في صحيحة حمّاد، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا أراد الله بعبد خيراً فقّهه في الدين».[2] و في صحيحة حريز، عن أبي جعفر عليه السلام: «سئل عن جابر، فقال: «رحم الله جابرا قد بلغ من فقهه انه كان يعرف تأويل هذه الآية: إنّ الذي فرض عليك القرآن لرادُّك إلى معاد؛ يعني الرجعة».[3]

و نحن نؤكّد على تعلّم الفقه الفعّال و قواعده و ما يرتبط به من الفروع و المسائل المستحدثة من الفقه المعاصر. و الفقه الفعّال: هو الفقه الذي يستهدف إقامة الدين الإلهي، و تزكية النفوس و تعليم الكتاب و الحكمة في إطار قوله تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ

١- و هي قوله تعالىٰ: فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. / التوبة: ١٢٢.

٢- الكافي: ج ١، ص ٣٢، ح ٣.

٣- مختصر بصائر الدرجات: ص ٤٤ / تفسير القمي: ج ٢، ص ١٤٧.

نُوحاً وَ ٱلَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ﴾.[١] و قوله تعالىٰ:﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ ٱللّٰهُ﴾،[٢] و قوله تعالىٰ:﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّينَ... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾.[٣]

و لايخفى أنّ إقامة الدين الإلهي حالكونها هدفاً شامخاً عالياً بنفسها تكون أيضاً مقدمة لتزكية النفوس و تعلّم الكتاب و الحكمة؛ لصعوبة النيل إلىٰ هذا الهدف الإلهى في مجتمعٍ يكون تحت سلطة حكومة الطاغوت؛ نظراً إلىٰ سيطرة الفساد و الفحشاء و الابتذال على مثل هذا المجتمع. فإقامة الدين الإلهي إنّما تتيسر في حكومة الفقيه العدل على ضوءِ الفقه الفعّال. و عليه فالفقه الفعّال هو الذي يفعل و يؤثر في تربية النفوس و إقامة دين الله، و ليس هو الفقه المنفعل الذي يتَلوَّن بلون الطواغيت و أئمة الكفر و الاستكبار العالمي و لا يزال يكون تحت استخدامهم، بل يكون آلة و وسيلة لهم لنيلهم إلىٰ مقاصدهم الشؤمة الاستكبارية الاستعمارية، كما نشاهد اليوم ذلك في كثير من الدول الاسلامية؛ حيث تكون في خدمة رؤساءِ الاستكبار و أئمة الكفر العالمي.

و أما الفقه المعاصر، فانما يجيب عن الشبهات في جميع المجالات و إنّما يفيد الفوائد المعنوية المؤثّرة في فلاح المجتمع البشري المعاصر إذا كان فقهاً فعّالاً بالمعنى الذي بينّاه، لا فقهاً منفعلاً تحت خدمة أئمة الكفر و طواغيت الاستكبار العالمي و مكائدهم و دسائسهم الاستعمارية الشؤمة.

و ممّا ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال:

أنّ الفقه المعاصر: يعمّ المسائل المستحدثة الجديدة و القديمة المهمّة التي صارت اليوم

١- الشورى: ١٣.

٢- النساء: ١٠٥.

٣- الجمعة: ٢.

بأبعادها الحادثة أكثر ابتلاءً. من هنا شاع تعبير المسائل المستحدثة فيهما. و أنّ الدراسة الاجتهادية في الفقه المعاصر ضرورةٌ لا مناص منها، و هي مجال تجلّي أضواء الفقاهة و مَيَدانُ بروز قوة الاجتهاد و عمليات الاستنباط في إطار قول الصادق عليه السلام: «علينا إلقاء الأُصول و عليكم التفريع»،[1] و إجابة نداءِ الإمام الحجّة (عج): «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا».[2]

و قد قام هذا الكتاب بدراسات جديدة لإنجاز هذا المهمّ؛ بالتعرّض لآراء فحول فقهاء الشيعة، و الاستشهاد بآيات الكتاب المجيد، و نصوص أهل البيت عليهم السلام، و الاستدلال بقواعد فقهية و أُصولية تطبيقية على أُسلوب الفقه الجواهري.

و على أساس ما سردناه يمكن تقسيم عمدة المسائل المستحدثة و الفقه المعاصر من حيث تنوّع مختلف الفروع و المسائل المستحدثة إلىٰ سبعة أبواب و هي: فقه العبادة، فقه الحكومة و السياسة، فقه القضاء و الجزاء، فقه الاقتصاد و الحقوق، فقه الأُسرة، فقه الطب، فقه الثقافة و الفنون.

و أمّا من حيث مصادر استنباطها و مبانيها الاجتهادية، فيمكن تقسيمها إلىٰ ثلاثة أقسام رئيسية.

القسم الأوّل: المصاديق و المتعلقات و موضوعات الأحكام المستحدثة الجديدة. و ذلك مثل:

الف: مسألة رؤية الهلال بالعين المسلّحة؛ لأنّ رؤية الهلال بالعين المسلّحة مصداق جديد لرؤية الهلال المأخوذة موضوعاً لوجوب الإفطار و الصوم في قولهم عليهم السلام: «صم للرؤية و أفطر

١- الوسائل: ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١، ٥٢.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

للرؤية».[1]

ب: مسألة حقن الحُقنة و المصول الغذائية؛ إذ وقع الكلام في مفطريته للصوم؛ نظراً إلىٰ صدق التغذّي الممنوع للصائم. لكن قلنا في كتاب الصوم أنّه خارج عن عنوان المفطر، و هو الأكل و الشرب عرفاً؛ لما أُخذ في مفهومهما عرفاً إيصال الغذاء أو الماء إلىٰ الجوف بطريق الحلق. و على أيّ حال يكون حقن الحُقنة و المصول الغذائية مصداقاً مستحدثاً للأكل و الشرب.

ج : بيع حق الاختراع و الابتكار و نحوه ممّا لم يكن موجوداً في عهد الشارع.

د : عقد التأمين و ما يقع من المعاملات بهذا العنوان، لعدم وجوده في عصر الشارع.

و الحاصل: أنّ ما يستحدث و يتجدَّد من مصاديق موضوعات الأحكام و متعلّقاتها في عصرنا لا يخرج لأجل استحداثه و تجدُّده عن حكمه الأوّلي الذاتي؛ نظراً إلىٰ دخول هذه المسائل في طبايع موضوعاتها و متعلقاتها.

و عمدة المسائل المستحدثة في الفقه المعاصر تكون من هذا القسم، و هي مجال جريان قواعد أُصولية، كقاعدة: تعلق الأحكام بالطبايع و شمولها لجميع مصاديقها المستحدثة إلىٰ يوم القيامة. و قاعدة: كون الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية المقدرة موضوعاتها و متعلقاتها الصادقة على جميع مصاديقها المستحدثة و المتجدّدة إلىٰ يوم القيامة. و هاتان القاعدتان تؤولان إلىٰ قاعدة: الخطابات القانونية التي جائت في تعابير السيد الإمام الراحل. فإنّها تؤول في حقيقتها و ماهيتها إلىٰ كون الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية المتعلّقة أحكامها بطبايع موضوعاتها و متعلقاتها، كما يقول به مشهور الأُصوليين. نعم هاهنا فرق بين مبنا السيد الإمام و بين المشهور من جهة لحاظ طبيعي الموضوع و المتعلق آلةً إلىٰ

١- الوسائل: ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ٤ ـ ٦، ١٦.

مصاديقه كما يقول به المشهور، أو عدمه بل لحاظه مستقلاً و كون الانحلال إلىٰ المصاديق بتحليل العقل، كما يقول به السيد الإمام الراحل. و قد بحثنا عن ذلك تفصيلاً في الحلقة الأُولى من كتابنا:«المدخل إلىٰ دقائق البحوث». و جذر هذه القواعد إنّما هو في ظهور القضية الحقيقية عرفاً، و في ما دلّ من النصوص على نزول القرآن على سبيل:«إيّاك أعني و اسمعى يا جاره»، و ما دلّ منها على «أنّ القرآن يجري مجرى الشمس و القمر»، و ما دلّ منها على أنّ حلال محمد حلال إلىٰ يوم القيامة و حرامه حرامٌ إلىٰ يوم القيامة، و غير ذلك من طوائف النصوص الدالّة على ذلك. و قد ذكرنا هذه النصوص في المصدر المشار إليه آنفاً.

وممّا دلّ على ذلك قول أميرالمؤمنين عليه السلام:«الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأمة جميع ما يُحتاج إليه».[١]

و موثق ابن فضّال عن عاصم بن حميد عن أبي جعفر عليه السلام قال:«خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حَجّة الوداع، فقال: يا أيّها الناس والله ما من شيءٍ يقرّبكم من الجنة و يباعدكم من النار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شيءٍ يقرّبكم من النار و يباعدكم من الجنة إلّا و قد نهيتكم عنه».[٢] و هذه الطائفة من النصوص متواترة ذكرنا بعضها في الجزءِ الأوّل من كتابنا:بدايع البحوث».[٣]

و عليه فلو حدث أمرٌ في عصرنا و لم يبيَّن حكم طبيعيه في نصوص الكتاب و السنة، ليلزم عدم جامعية شريعة الإسلام، و يناقض ذلك ما دلّت عليه آيات الكتاب و الروايات المتواترة، و لاسيّما قول الإمام الحجّة (عج)، في التوقيع الشريف:«و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا».[٤]

القسم الثاني: السيَر المستحدثة، كما في عقد التأمين، و بيع حق الاختراع، و المعاملات

١- الوافي: ج ١، ص ٦٢.
٢- أصول الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢ .
٣- بدايع البحوث: ج ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٧.
٤- الوسائل: ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

الانترنتية و نحو ذلك. و قد وقع الخلاف في حجية هذه السيَر. و قد اختار الشهيد الصدر عدم حجيتها؛ لعدم وجودها في عهد الشارع حتى يتمكّن من ردعها. ولكن ناقشنا في هذا المبنا عند البحث في مسألة السيرة العقلائية من كتابنا:«بدايع البحوث» و «دقائق البحوث». و قلنا هناك: إنّه ما من سيرة مستحدثة إلّا و لها جذر كلّيٌ في عهد الشارع بمصاديقها الموجودة في ذلك العهد. و هذا يكفي لأن تكون جميع السيَر المستحدثة في زماننا قابلةً لردع الشارع.

القسم الثالث: ما يدخل من المسائل المستحدثة في شؤون الحكومة و داخلة في ولاية الفقيه العامّة بنطاقها الواسعة. و دليل مشروعية أحكام هذا القسم من المسائل إنّما هو أدلّة ولاية الفقيه المطلقة.

و قد بحثنا عنها تفصيلاً في كتبنا الفقيه من «دليل تحرير الوسيلة»، و في الجزء الأوّل من أضواءُ الفقاهة في الاجتهاد و التقليد. و أثبتنا حكومة هذه الأدلّة على جميع الأحكام الأوّلية. هذه عمدة المباني الاستدلالية للمسائل المستحدثة في الفقه المعاصر.

و قد رتّبنا هذا الكتاب على سبعة أجزاء في محاور أساسية شاملة لجميع المسائل المستحدثة من الفقه المعاصر بنطاقها الواسع.

و هي: فقه العبادة، فقه الحكومة و السياسة، فقه القضاء و الجزاء، فقه الاقتصاد و الحقوق، فقه الأُسرة، فقه الطب، فقه الثقافة و الفنون. و هذه الدورة هي الحلقة الأُولىٰ من كل جزءٍ.

و ممّا لا ينبغي أن لايخفى على أساتذة دروس السطوح العالية في هذا المجال أنّ مصادر دورس الفقه المعاصر ليست معدّةً كمصادر دورس الفقه المتداولة في الحوزات العلمية من الأزمنة السابقة، من كتب القدماء، و المتأخرين، و متأخري المتأخرين، و المعاصرين. من هنا يصعب على الأُستاذ تدريس الفقه المعاصر، إذ لا متن دراسي أمامه في هذا المجال حتى يرجع إليه و ينظر في آراء الفقهاء و يجمع أطراف البحث بالنقض و الإبرام و الانتاج، و اختيار مبنا

فقهي بالمآل.

من هنا يجب تنظيم متن دراسي في الفقه المعاصر حتى يرجع إليه الأساتذة الكرام للتحقيق و التدريس و التأليف.

و أرجوا من الله أن تُخطى بتأليف هذا الكتاب و طبعه و نشره خطوة شاسعة في جهة إزدهار الحوزات العلمية في أمر التحقيق في مسائل الفقه المعاصر و تدريسها.

الحوزة العلمية: بقـم المقـدّسة

علي أكبر السيفي المازندراني

حلق الرأس و اللحية

● حلق الرأس

تحرير الآراء و تنقيح كلمات الفقهاء

شبهةٌ و إجابتان

أسئلة جديدة و أجوبة فنيّة

نظرة إلىٰ النصوص و مقتضى الجمع بينها

● حلق اللحية

تحرير الآراء

أدلّة حرمة حلق اللحية

إنّ من أهمّ المسائل المبتلىٰ بها من العهد القديم ـ من مسائل آداب النظافة من كتاب الطهارة في فقه العبادة ـ مسألتا حلق الرأس و اللحية، و قد صارتا اليوم أشدّ ابتلاءً، و وقعتا مطرح أنظار كثير من الباحثين، و لا سيّما مسألة حلق اللحية؛ إذ من ثمراتها المهمّة أنّه بناءً على حرمته ـ كما هو المعروف ـ يكون حالق اللحية متجاهراً بالفسق و يسقط عن العدالة. و يكون استخدامه في الدوائر و المناصب الحكومية الاسلامية محلّ إشكال، بل منع من جهات لا مجال للبحث عن تلك الجهات هاهنا. من أجل ذلك يكون البحث عن هاتين المسألتين حائزاً للأهمية و الأولوية.

حلق الرأس

تحرير الآراء و
تنقيح كلمات الفقهاء

وقع الكلام في استحباب حلق شعر الرأس أو توفيره. فعن العلامة في المنتهى[1] و التحرير[2] أنّ اتخاذ شعر الرأس و توفيره أفضل من حلقه. و استدل ببعض ما دلّ على ذلك من النصوص الآتية. قال في المنتهى: «اتخاذ الشعر أفضل من إزالته. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشعر الحسن من كسوة الله فأكرموه». و نقل في الحدائق[3] عن صاحب المعالم

١- قال: و اتخاذ الشعر أفضل من إزالته، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشعر الحسن من كسوة الله فأكرمواه. (الوسائل ب ٧٨ من ابواب آداب الحمام ح ٢). و قال صلى الله عليه وآله: من اتخذ شعراً، فليُحسن ولايته أو ليجزّه. (الوسائل ب ٧٨ من آداب الحمام ح ١). و قد روي خلاف ذلك، قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: احلق فانه يزيد في جمالك. (الوسائل ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام ح ٥) و يحتمل أنّ المراد هاهنا ما دلّ على عليه اللفظ صريحاً، و هو التخصيص ؛ لمعرفته بحال المأمور، من زيادة جماله بحلق شعره. / منتهى المطلب ج ١ ص ٣١٨.

٢- تحرير الأحكام: ج ١، ص ١٢٧.

٣- الحدائق الناضرة: ج ٥ ص ٥٥٦.

أنه استظهر موافقة الصدوقين لما قاله العلامة؛ حيث جعلا الفرق لمن طال شعر رأسه من السنن الحنيفية العشرة.

و قد صرّح جماعة من المتأخرين باستحباب حلق الرأس. منهم صاحب الحدائق؛ حيث حمل ما دل على فضل التوفير على التقية. و أخذ بما دل على استحباب الحلق. و منهم الفيض في الوافي، و صاحب الوسائل، كما يعلم من عنوانه الباب بذلك.[١]

و إنّ أحسن المقال في تحرير محل الكلام و تحليل كلمات الأعلام، كلام صاحب الحدائقﷺ. و قد وجدته جامعاً نافعاً في المقام، و إليك نصّ كلامه. قال بعد نقل أخبار المقام:

«ظاهر هذه الأخبار الاختلاف في أنّ السنّة في شعر الرأس هو الحلق أو التوفير. و بذلك أيضاً اختلفت كلمة الأصحاب. قال العلامة في المنتهى و التحرير: و اتخاذ الشعر ـ يعني شعر الرأس ـ أفضل من إزالته. ثم أورد حديثين على إثر ذلك. و هو قول النبيﷺ:

«الشعر الحسن من كسوة الله فاكرموه»، و قولهﷺ: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزه».

و الظاهر أنّ غرضه من إيرادهما الاحتجاج بهما لما ذكره؛ حيث إنّه لم يورد دليلاً في المقام. و يؤيده أنّه قال بعد ذكر الخبرين: و قد روي خلاف ذلك، قال رسول اللهﷺ لرجل:

«إحلق فإنّه يزيد في جمالك».

ثم ذكر أنّه يُحتمل كون الأمر بالحلق مختصاً بذلك المخاطب لمعرفته بأنّ الحلق يزيد في جماله.

و قال أيضاً في المنتهى و التحرير: إنّ من الفطرة[٢] فرق الرأس. قال ابن الأثير في

---

١ – حيث عنون الباب بقوله: باب استحباب حلق الرأس للرجل و كراهة إطالة شعره. الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمّام.
٢ – أي من الاسلام.

الحديث: عشر من الفطرة، أي من السنة؛ يعني سنن الأنبياء التي أُمِرنا أن نقتدي بهم فيها. و قال في صفة النبيﷺ: إن انفرقت عقيصته، فرّق ؛ أي إن صار شعره فرقتين بنفسه في مفرقه، ترَكَه. و ان لم ينفرق لم يُفرّقه.

و هذا الحكم أيضاً لم يذكر له حجة و إنّما نقل معه الخبر الذي تقدم نقله عن الصدوق مرسلاً عن الصادقعليه‌السلام من أنّ: «من اتخذ شعراً و لم يفرّقه فرّقة الله بمنشار من نار»، و نحوه أيضاً روى في الكافي عن أبي العباس البقباق، قال: «سألت اباعبداللهعليه‌السلام عن الرجل يكون له وفرة أيفرّقها أو يدعها؟ قالعليه‌السلام: يفرّقها».

قال في المعالم بعد نقل ذلك عن العلامة في الكتابين المتقدمين: و كلام الصدوقين في الرسالة و من لا يحضره الفقيه موافق لما قاله العلامة؛ فانّهما ذكرا أنّ السنن الحنيفية عشر سنن. خمس في الرأس و خمس في الجسد. فأما التي في الرأس، فالمضمضة، و الاستنشاق، و السواك، و قصّ الشارب، و الفرق لمن طال شعر رأسه.

قال في الرسالة: و إيّاك أن تدع الفرق إن كان لك شعر طويل. فقد روي عن أبي عبداللهعليه‌السلام أنّه قال: «من لم يفرق شعره فرّقه الله يوم القيامة بمنشار من نار». و أما التي في الجسد فالاستنجاء و الختان و حلق العانة و قصّ الأظفار و نتف الإبطين، انتهى.

أقول: و كلام الصدوق في كتابه في هذا المقام لا يخلو من الاضطراب؛ بناءً على ما قرّره في صدر كتابه و غفل الأصحاب عنه من إفتائه بمضمون ما يرويه، و هو قد جمع هنا في النقل بين روايات الحلق و التوفير. و التدافع بينهما غير خفيٍّ، و لم يجمع بينهما بوجه يرتفع به التنافى من البين.

و الذي يظهر لي من الأخبار ـ وفاقاً لجملة من متأخري علمائنا الأبرار، رفع الله تعالىٰ

مقامهم جميعاً في دار القرار ـ هو أفضلية الحلق و حمل ما دلّ على خلاف ذلك على التقية».[١]

و نقل عن الوافي أنّه قال: «قيل إنّ الحلق كان في الجاهلية عاراً عظيماً في العرب فلمّا جاءَ الاسلام و فرض الحج و صار سنة لم يجدوا بُدّاً من فعله حين يحجُّون أو يعتمرون، ولكنه كان كبيراً عليهم في غير هما. و لمّا رأى النبيﷺ ذلك منهم أمرهم بتربية الشعر؛ لئلا يكونوا شَعَثاً[٢] ذوي قُمّلٍ، ثم إنّ منهم من حلق و منهم من ترك الشعر حتى آل الأمر إلى أن صار الحلق شعاراً للشيعة؛ لأنّ أئمتهمعليهم السلام كانوا محلقين؛ أُسوةً برسول اللهﷺ، و خلافه شعاراً لمخالفيهم؛ لأنّ أئمتهم لحميّتهم الجاهلية يعُدُّونها مُثلةً؛ لارتدادهم إلى ما كانوا عليه قبل الاسلام».[٣]

ثم قال: «و أما ما ذكره الصدوقان في الرسالة و الفقيه من حديث السنن العشر، فهو عين عبارة الفقه الرضوى؛ حيث قال:«و لكنّها من الحنيفية التي قال الله عزّوجلّ لنبيهﷺ: و اتبع ملة إبراهيم حنيفاً، فهي عشر سنن خمس في الرأس و خمس في الجسد. فأما التي في الرأس فالفرق و المضمضة و الاستنشاق و قصّ الشارب و السواك. و أما التي في الجسد، فنتف الإبط، و تقليم الأظافير، و حلق العانة، و الاستنجاء و الختان. و إيّاك أن تدع الفرق إن كان لك شعر؛ فقد روي عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: من لم يفرّق شعره فرّقه الله بمنشار من النار، أنتهى. و قد عرفت الوجه فيه».[٤] أي عرفت وجه ما جاءَ فيه من كون الفرق من السنّة.

مقتضى التحقيق في الجمع بين كلمات الأصحاب

ولكن الذي يقتضيه التحقيق في المقام: عدم تناف بين كلام الصدوقين و بين الحكم باستحباب حلق الرأس في نفسه لو خلّي و طبعه؛ حيث إنّه لا

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.
٢- أي ؛ منتشراً مُغبرّاً.
٣- الحدائق الناضرة: ج ٥ ص ٥٥٨.
٤- المصدر: ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

ينافي استحباب الفرق في فرض الإطالة مع عدم إرادة الحلق. فكأنه ورد حكمان مندوبان في شعر الرأس، أحدهما: استحباب حلقه في نفسه. ثانيهما: استحباب الفرق لمن طال شعره أو اتخذ الشعر و أطاله و لم يُرد حلقه و يشهد لذلك قوله صلى الله عليه وآله: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته، أو ليجزّه».(١) فهو حكمٌ لموضوعه و هو الشعر الطويل، كاستحباب تمشُّطه، فكيف لاينافي استحباب حلقه؟ كذلك استحباب فرقه لاينافي استحباب الحلق؛ لأنّه ثابت لطبيعي شعر الرأس.

و عليه فالأفضل لمن طال شعر رأسه الحلق. و على فرض عدم عمله بهذا الحكم يستحب له الفرق و التمشّط، كما عرفت من كلام صاحب الحدائق آنفاً، و يظهر ذلك من عنوان الباب في الوسائل(٢).

و قد اتضح على ضوءِ هذا التوجيه الوجيه أوّلاً: رفع الشبهة عن كلام الصدوقين، و ثانياً: انحصار المخالف في العلامة. و يظهر من كاشف الغطاء ما قلناه؛ حيث قال: «يستحب خدمة الشعر إذا ربّاه» ثم صرّح باستحباب حلق الرأس و فرق شعره إذا طال مستدلاً بقول الصادق عليه السلام.(٣)

شبهة و إجابتان

هذا، ولكن تخطر بالبال شبهة في خبر عمرو بن ثابت، و هي التناقض بين صدر هذه الرواية و بين ذيلها. و ذلك أنّ في صدرها صرّح الامام عليه السلام بأنّ الفرق من السنّة، ولكن في ذيلها صرّح بأنّ النبي صلى الله عليه وآله ما كان يُفرّق. فلو كان الفرق سنة فكيف لم يعمل به النبي صلى الله عليه وآله؟!

و الجواب أوّلاً: أنّ موضوع الفرق الشعر الطويل. و عليه فلايتحقق موضوع الفرق إلاّ

١- الوسائل ب ٧٨ من ابواب آداب الحمام، ح .

٢- الوسائل: ب ٦٢، من اداب الحمام.

٣- راجع كشف الغطاء: ج ١، ص ١٩٠.

بعد ما طال شعر الرأس. و طول شعر الرأس إما بترك الحلق ـ الذي هو سنة في نفسه ـ اختياراً و عمداً بغير وجه راجحٍ، و هذا لايصدر من النبيﷺ، و إمّا لشواغل أهم، كالسفر الطويل الواجب، أو القتال في سبيل الله من دفاع أو جهاد، أو مرابطة و نحو ذلك. و لابأس بصدور ذلك من النبيﷺ عملاً بقاعدة الأهمية.

و ثانياً: إنّ هذه الرواية معارضة بخبر أبي بصير؛ حيث صرّح فيه بنفي كون الفرق من السنة، و أنّ فرق النبيﷺ إنّما كان في واقعةٍ لأجل ما رأه في المنام و علم بذلك أنّ الله سيأمره بحلق الرأس فوفّره شعره و اتخذه مقدمةً للحلق المأمور به في الحج.

روى هذه الرواية الكليني باسناده عن محمد بن يحيى، من أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن على بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: الفرق من السنة، قال: لا، قلت: فهل فرق رسول اللهﷺ؟ قال: نعم، قلت: كيف فرق رسول اللهﷺ، و ليس من السنة؟ قال: من أصابه ما أساب رسول اللهﷺ يفرق كما فرق رسول اللهﷺ، و إلاّ فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال: إنّ رسول اللهﷺ لما صدّ عن البيت و قد كان ساق الهدى و أحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك الله بها في كتابه إذ يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إنشاء الله آمنين محلّقين رؤسكم و مقصرين لا تخافون) فعلم رسول اللهﷺ أنّ الله سيفى له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في الحرم، حيث وعده الله عزوجل، فلما حقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبلهﷺ».(١)

وجه التعارض: قولهعليه‌السلام:«لا» في جواب سؤال أبي بصير بقوله:«الفرق من السنّة؟»؛ حيث إنّه يعارض قولهعليه‌السلام:« من السنة» في جواب سؤال عمر و بن ثابت بقوله:«قلت: إنّهم يروون أنّ الفرق من السنة».(٢)

١- الوسائل: ب ٦٢ من أبواب آداب الحمام، ح ٥.
٢- الوسائل: ب ٦٢ من أبواب آداب الحمام، ح ٣.

و وجه الجمع بين هذين الخبرين ما بيّناه آنفاً؛ فان الفرق سنّة في فرض إطالة شعر الرأس، و ليس من السنة بدواً ؛ بأن يُستحبَّ إطالة الشعر لأجل الفرق. و كذلك نفي فرق النبي صلى الله عليه و آله بقوله عليه السلام:« ما فرق النبي صلى الله عليه و آله» أي ما كان من دأبه و سنته إطالة شعر الرأس حتى يفرّقه. و الشاهد لذلك تذييله بقوله عليه السلام:«و لا كانت الأنبياء تُمسك الشعر» ؛ أى لا يتخذونه و لا يطيلونه.

و يشهد لهذا الجمع ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:«قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزّه»[1].

و قوله في خبر أبي بصير:« فلمّا حلقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبله» اى لم يكن التوفير و الفرق من عادته صلى الله عليه و آله قبل ذلك التوفير و الفرق للحلق في الحج، أو ما كان التوفير من عادة من قَبل النبي من الأنبياء، كما يظهر هذا التفسير من صاحب الوسائل؛ حيث أعاد ضمير الهاء في «قبله» إلى النبي صلى الله عليه و آله.

أسئلة جديدة و أجوبة فنيّة

هاهنا أسئلة جديدة ينبغي بيان جوابها بوجه اجتهادي فنّي قبل الخوض في تحقيق نصوص المقام.

١ ـ هل الاستحباب مخصوص بالفرق؟ أو يكون ثابتاً لساير أنحا تجميل الشعر؟

و الجواب: أنّ الفرق قد دلّ الدليل على استحبابه بالخصوص، و هو ما سبق ذكره و سيأتي من النصوص. و أيضاً دلّ عليه عموم الأمر بإكرام الشعر و النظافة؛ لأنّه من مصاديق ذلك.

و أما ساير أنحاء تنظيف الشعر و تجميله، فقد دلّ على بعضها النص الخاص أيضاً،

١- الوسائل: ب ٧٨، من ابواب آداب الحمام، ح ١.

كالتمشّط[١]. و أما غيره من أنحاء تجميل الشعر و تنظيفه، فيدل على استحبابه عموم الأمر بالنظافة و إكرام الشعر.

مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: « تخلّلوا فانّه من النظافة و النظافة من الإيمان، و الإيمان و صاحبه في الجنة».[٢] وجه الدلالة تعليله عليه السلام بقوله: «فإنّه من النظافة و النظافة من الإيمان»؛ حيث يدخل فيه تنظيف الشعر.

و قوله صلى الله عليه وآله: « من اتخذ شعراً فليُحسِن ولايتَه أو لِيَجُزُّه»[٣].

٢ ـ هل يمكن القول بحرمة الفرق إذا كان سبباً للشهرة.

جوابه: إنّه بناءً على تقديم دليل حرمة فعل ما يوجب الشهرة ـ كما يظهر من صاحب الجواهر ـ يحرم. و لكن الأقوى تقديم دليل الاستحباب فالأقوى بقاءُ الاستحباب، لما أثبتنا في محله ـ كتاب الستر و النظر في مبحث لباس الشهرة ـ من تقديم دليل الاستحباب.

و إلاّ للزم ترك السنن و اندراسها في خلال تقادم الأعصار و لم يرد دليل يتضمن نفي الشهرة في الدين مطلقاً، كدليل نفي الحرج و الضرر حتى يُتوهم حكومة دليل منع الشهرة على جميع الأحكام الأولية. بل الوارد من دليله ظاهرٌ في منع الاشتهار بمثل اللباس من المباحات الأولية.

٣ ـ هل يجوز في حلق الرأس فعل ما يوجب انعدام نموّ الشعر بإحراق بُصَيلته؟ الأقوى عدم الجواز؛ لإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[٤] و دعوى انصرافه إلى التغيير الاخلاقي و الاعتقادي يمنعها قوله تعالىٰ: ﴿و لِيُبَتِّكُنَّ آذانَ الأنعام﴾؛ نظراً إلى وحدة السياق. و

١- الوسائل: ب ٧٠ من أبواب آداب الحمام.

٢- مستدرك الوسائل: ب ١٦، ص ٣١٩، ح ٩.

٣- الوسائل: ب ٧٨ من ابواب آداب الحمام، ح ١.

٤- النساء: ١١٩.

لا أقل من شموله للتغيير الجسماني بالإطلاق. وجه الدلالة أنّ هاتين الفقرتين قول الشيطان في قوله تعالىٰ:﴿وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ﴾[1].

قوله:﴿و ليُبتّكُنّ﴾ ؛ أي ليقطعُنّ، من بتّك يُبتّک تبتيكاً؛ بمعنى التقطيع، من البَتك ؛ أي القطع. و لايخفى أنّ هذه الآية لمّا دلّت على حرمة قطع أعضاءِ الحيوان تدل على حرمة قطع أعضاء الانسان بالفحوى ؛ لأن الانسان أشرف خلقاً من الحيوان و أعظم قدراً منه، مضافاً إلى أنّ قطع العضو من الجناية على النفس و إضرار بها و هو حرامٌ قطعاً.

إن قلت: لو أخذنا بوحدة السياق يكون مقتضاه حرمة مطلق التغيير و لو بقلع الضرس و غرس الضرس الصناعي أو الشعر الصناعي على رأس من لا شعر له.

قلت: قلع الضرس الطبيعي و غرس الضرس الصناعي موضعه إنّما هو في مقام المعالجة. و أما غرس الشعر الصناعي ليس من قبيل التغيير؛ لأن فقدان شعر الرأس نقصٌ و عيبٌ في الرجل، و لذا يكون غرسه علاجاً و ترميماً للنقص و رفعاً للعيب.

و أما فعل ما يغيّر طبيعة الرأس بإعدام مقتضي الإنبات فيه و جعله من قبيل كفّ اليد من جهة عدم القابلية للإنبات، فيكون من قبيل تغيير الخلق، نظير تغيير الجنسية.

و أما إرادة التغيير و الانحراف المعنوي في الآية، فلاينافي شموله للتغيير الجسماني بالإطلاق؛ لإرادة مطلق التغيير، بل إردافه بتقطيع آذان الأنعام يقوّي ظهوره في التغيير الجسمي، و لذا فسّره بعضٌ بالخُصي في الإنسان.

١– النساء: ١١٩.

حلق الرأس
في يوم الجمعة

هذا في استحباب حلق الرأس مطلقاً. أما حلقه في يوم الجمعة، فقد أفتى في المعتبر باستحباب حلق الرأس في آداب يوم الجمعة و بقوله: «يستحب حلق الرأس و قصّ الأظفار و أخذ الشارب و التطيُّب»[١]، و كذا العلامة، في القواعد[٢]و في إرشاد الأذهان[٣]و ابنه في ايضاح الفوائد[٤]و المحقق الكركى في جامع المقاصد[٥]، و الأردبيلى في مجمع الفائدة[٦]، و الفاضل الهندي في كشف اللثام[٧]و غير هم من المتأخرين.

و أشكل على ذلك في المدارك بقوله: «و أما استحباب حلق الرأس يوم الجمعة فلم، أقف فيه على أثرٍ، و علّله في المعتبر بأنّه يوم اجتماع الناس فيجتنب ما ينفر»[٨]و قال في الحدائق[٩]: إنّ إطلاق الحلق في الروايات ينصرف إلى حلق الرأس. و لذا استظهر صاحب المدارك من قول الصادقعليه السلام: «إنّي لأحلق كل جمعة فيما بين الطُلية إلى الطُلية» استحباب حلق الرأس يوم الجمعة.

و قال في المستند[١٠]: «انّه لو لا النصوص لَكفىٰ اشتهار استحباب حلق الرأس في يوم الجمعة لإثبات استحبابه».

و مقتضى التحقيق كفاية مرسل الصدوق لإثبات ذلك، قال: قال الصادقعليه السلام:«إنّي لأحلق

١- المعتبر / طبع مدرسة الامام اميرالمؤمنين: ج ٢، ص ٣٠٢.
٢- القواعد و الفوائد: ج ١، ص ٢٨٩.
٣- ارشاد الأذهان: ج ١، ص ٢٥٨.
٤- ايضاح الفوائد: ج ١، ص ١٢٦.
٥- جامع المقاصد: ج ٢، ص ٤٣٧.
٦- مجمع الفائدة: ج ٢، ص ٣٨٨.
٧- كشف اللثام: ج ٤، ص ٢٨٧.
٨- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٨٤.
٩- الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٨٩٨، ج ٥١، ص ٥٥٤.
١٠- المستند: ج ٦، ص ١٥٦.

في كل جمعة في ما بين الطُلية إلى الطُلية»؛ [١] بناءً على إثبات الاستحباب بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، كما نسب إلى المشهور.

هذا مضافاً إلى شمول إطلاق الأمر بالحلق للحلق في يوم الجمعة. و أما مجرد الشهرة الفتوائية، فلا تصلح لإثبات الاستحباب الذي هو حكم من الأحكام الخمسة الشرعية، بل و لا تصلح لإدراجه في أخبار «من بلغ» و لا جريان قاعدة التسامح.

١- الوسائل ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام: ح ٧.

نظرة إلى النصوص

و العمدة في الاستدلال على الحكم في المقام هي نصوص المقام.

و هي على طوائف ثلاث:

١ ـ ما دلّ على استحباب حلق الرأس و الترغيب إلى جزّ شعره و استيصاله.

٢ ـ ما دلّ على أنّ حلق شعر الرأس مثلة و ما ورد في مقابله.

٣ ـ ما دل على أن نبيّناﷺ لم يُطل شعر رأسه إلى حد الفرق و لم يكن يفرّق إلاّ مقدّمةً للحلق في الحجّ، و ما كانت الأنبياءُ يتخذون الشعر.

٤ ـ ما دلّ على استحباب الفرق عند إطالة شعر الرأس و على إكرامه و تنظيفه عند الاتخاذ.

الطائفة الأُولى: ما دلّ على الترغيب إلى إزالة شعر الرأس و استحباب حلقه و جزّه و استيصاله و أنّه كان من سنن الأنبياء. و إليك نبذة من نصوص هذه الطائفة:

١ ـ صحيح معمّر بن خلاّد، قال: «سمعت علي بن موسى الرضا‌عليه‌السلام يقول: ثلاث من سنن المرسلين: العطر، و أخذ الشعر، و كثرة الطروقة».[١] و يحتمل كون المراد أخذ شعر العانة بقرينة إردافه بكثرة الطروقة، لكنه لايصلح للقرينية على انصراف اطلاق اللفظ إلى شعر العانة.

بل يمكن أن يقال: إطلاق لفظ الشعر ظاهرٌ في شعر الرأس، و لا أقلّ من شموله له.

٢ ـ موثق اسحاق بن عمار عن أبى عبدالله‌عليه‌السلام قال: «قال لي: استأصل شعرك يقلّ دَرَنُهُ و دوابّه ووسخه، و تغلظ رقبتك و يجلو بصرك».[٢] استيصال الشعر قلعه من أصله، كما في الصحاح

١- الوسائل: ب ٥٩، من آداب الحمام، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٩ من آداب الحمام ح ١.

و غيره. قوله:«دَرَنه، من الدَرَن و هو كالوسخ وزناً و معناً». كما صُرِّح بذلك في معاجم اللغة.
وجه الدلالة: ظهور الأمر في الاستحباب بقرينة الدليل القطعي على جواز الترك.

٣ ـ صحيح أبان قال: «قال أبو عبداللهعليه‌السلام ألقوا عنكم الشعر ؛ فإنّه يحسن».(١) و هذه الصحيحة لو لم تكن ظاهرة في شعر الرأس ـ كما هو الحق ـ لا أقلّ من شمولها له بالإطلاق، بل العموم على ما هو مقتضى التحقيق في وضع لفظة «أل». و قد حققنا ذلك في كتابنا «بدايع البحوث».(٢)

٤ ـ و ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن الامام الكاظم أو الرضاعليهما‌السلام:«عشرة أشياء من السنة الحنيفية خمسة في الرأس و خمسة في البدن. فأما التي في الرأس، فأخذ الشارب، و إعفاء اللّحي، و طمّ الشعر، و السواك و الخلال. و أما التي في البدن، فحلق الشعر من البدن، و الختان، و قلم الأظفار، و الغسل من الجنابة، و الطهور بالماء. فهذه خمسة في البدن. و هو الحنفية الطاهرة التي جاء بها إبراهيم فلم تُنسخ إلى يوم القيامة. و هو قوله تعالىٰ: «و اتَّبِع ملّة إبراهيم حنيفاً».(٣)

و إطلاق لفظ الشعر في هذه النصوص منصرف إلى شعر الرأس لكثرة استعماله فيه. و لذا لو أريد شعر البدن يضاف إليه كما في هذه الرواية. و طمّ الشعر جزُّه، كما استظهره في المنتقى و نقل عنه في الوسائل(٤).

٥ ـ صحيح ابن سنان قال: «قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: ما تقول في إطالة الشعر؟ فقالعليه‌السلام: كان أصحاب محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله مشعرين يعني الطمّ».(٥)قوله مشعرين:«أي مُعْلنين». قال الزمخشري في أساس البلاغة: «أشعرتُ أمر فلانٍ أي جعلته معلوماً مشهوراً». فليس بمعنى مشعَرين بالفتح، أي مبطَّن

١- الوسائل: ب ٥٩ من آداب الحمام ح ١.
٢- بدايع البحوث: ج ٤ ص ٢٢٤ .
٣- تفسير على بن إبراهيم: ج ١، ص ٥٩.
٤- الوسائل: ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام ذيل الحديث ٤. و يستفاد من كلام الخليل في العين أنّه بمعنى التخفيف.
٥- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ٤.

الشعر. و ذلك بقرينة قولهعليه السلام: «يعنى الطمّ» فالمقصود أنهم كانوا مُعلنين بجزّ شعر الرأس و حلقه و معروفين مشهورين بذلك.

٦ ـ صحيح أبي بصير عن أبي عبداللهعليه السلام، قالعليه السلام: «إنّي لأحلق في كل جمعة فيما بين الطُلية إلى الطلية».(١) و رواه الصدوق أيضاً مرسلاً. قولهعليه السلام: (الطُلية) ؛ يعني إزالة شعر العانة بالنورة، فيقال: طلي العانة بالنورة.

٧ ـ ما رواه في آخر السرائر بإسناده عن أبي الحسن الأوّلعليه السلام قال: «سمعته يقول: إنّ الشعر على الرأس إذا طال ضعف البصر، و ذهب بضوء نوره، و طمّ الشعر يجلو البصر، و يزيد في ضوء نوره».(٢)

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ حلق شعر الرأس مثلةٌ و ما رود في مقابلها.

٨ ـ من هذه الطائفة صحيح حفص عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة».(٣)

و قال في الوسائل بعد نقل هذه الرواية: «هذا محمول على عدم الاعتياد، مع أنّه لا يدل على تحريم و لا كراهة و قد تقدم ما يدل على الاستحباب في آداب الحمام».(٤) لكن الانصاف دلالة قولهعليه السلام:«مثلة» على المرجوحية.

هذا، ولكن تقيّده النصوص المستفيضة:

٩ ـ منها: مرسل الفقيه: «حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة لأعدائكم و جمالٌ لكم».(٥)

١- المصدر: ح ٧، الكافي: ج ٦، ص ٤٨٥، ح ٧.
٢- المصدر: ح ٩.
٣- التهذيب: ج ٥، ص ٤٨٥.
٤- الوسائل: ب ١٢، من الحلق و التقصير ح ٣.
٥- الفقيه: ج ١، ص ٧١، ح ٢٨٨.

١٠ ـ و منها: ما رواه في آخر السرائر عن كتاب أُنس العالِم للصفواني، قال: «روي أنّ حلق الرأس مثلةٌ للشاب و وقارٌ بالشيخ».[١] و رواه أيضاً في البحار عن كتاب أبي القاسم ابن قولويه عن جابر.[٢]

١١ ـ و منها: صحيح البزنطي، قال: «قلت له: إنّ أصحابنا يروون أنّ حلق الرّأس في غير حج و لا عمرة مثلة، فقال عليه السلام: كان أبو الحسن عليه السلام إذا قضى نسكه عدل إلى قرية يقال لها: ساية فحلق».[٣]

و منها ما رواه الكليني عن عليٍّ بن محمد رفعه، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: حلق الرأس مُثلة، فقال عليه السلام: عَمرة لنا، و مثلة لأعدائنا».[٤] قوله عَمْرة بالفتح ؛ أي ما يُجعل على الرأس من التاج و نحوه. و مقتضى صحيحة البزنطي و مرفوعة علي بن محمّد حمل صحيح حفص على التقية ؛ و أنّ كون حلق الرأس مثلة قول أهل العامة المعاصرين لعهد الأئمة المعصومين عليهم السلام. و يؤيّده مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام: «إنّ حلق الرأس في غير حجٍّ و لا عمرةٍ مُثلةٌ لاعدائكم و جمالٌ لكم».[٥]

و لا يبعد أيضاً حمل خبر الصفواني المفصِّل بين الشاب و الشيخ؛ على التقية، بل هو الظاهر. و لاينافي ذلك ما نشاهد الآن من أبناء العامّة ـ من شيوع حلق الشعر بينهم ـ استقرار عادتهم في عهد المعصومين عليهم السلام على الإطالة كما سبق نقل ذلك في الحدائق عن بعض أعاظم الفقهاء.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله لم يكن يُطل شعر رأسه إلى حدّ الفرق، إلاّ مقدّمةً للحج، و أنّ الأنبياء ماكانوا يتّخذون الشعر.

١- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ١٠.
٢- بحار الانوار: ج ٧٣، ص ٨٦، ح ١٢.
٣- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ٢ و الكافي: ج ٦، ص ٤٨٤، ح ٣.
٤- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ٣ / و الكافي: ج ٦، ص ٤٨٤، ح ٤.
٥- الوسائل ب ٦٠ من آداب الحمام، ح ٦.

١٢ ـ من هذه الطائفة: ما رواه الكليني بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت: إنّهم يروون أنّ الفرق من السنّة، و قلت: يزعمون أنّ النبى صلى الله عليه وآله فرّق؛ قال عليه السلام: ما فرّق النبى صلى الله عليه وآله؛ و لا كانت الأنبياء تمسك الشعر».[١]

قوله: «تمسك الشعر» أي تتخذون الشعر. فالمقصود أنّهم عليهم السلام لايتخذون الشعر، كما ورد في الرواية: «من اتخذ شعراً فليُحسن وَلايته»

١٣ ـ ما دلّ على أنّ شعر النبي كان وفرةً ولكن لم يبلغ حدّ الفرق. مثل مرسل الفقيه: قال: قال الصادق عليه السلام: «و كان شعر رسول الله صلى الله عليه وآله و فرةً لم يبلغ الفرق».[٢]

١٤ ـ و نظيره ما رواه الكليني باسناده الصحيح عن أيوب بن هارون عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: أكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفرق شعره؟ قال عليه السلام: لا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا طال شعره كان إلى شحمة أُذنه».[٣]

١٥ ـ ما رواه الصدوق باسناده عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الفرق من السنة قال عليه السلام: لا، قلت: فهل فرّق رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: كيف فرق رسول الله و ليس من السنة؟ قال عليه السلام: من أصابه ما أصاب رسول الله يفرق كما فرق رسول الله، و إلّا فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال عليه السلام: إنّ رسول الله لما صدّ عن البيت و قد كان ساق الهدى و أحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك الله بها في كتابه، إذ يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إنشاء الله آمنين محلّقين رؤسكم و مقصرين لا تخافون فعلم رسول الله أنّ الله سيفي له بما أراه، فمن ثمّ وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في الحرام، حيث وعده الله عزّوجلّ، فلما حلقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبله صلى الله عليه وآله».[٤]

١- الكافى: ج ٦، ص ٤٨٦، ح ٤، و الوسائل: ب ٦٢، من آداب الحمام، ح ٣.
٢- الوسائل: ب ٦٢، من آداب الحمام، ح ١، و الفقيه: ج ١، ص ٧٦، ح ٣٣١.
٣- المصدر: ح ٤.
٤- المصدر: ح ٥.

قوله في الحرام: أي في الشهر الحرام؛ أي في أيام الحج.

وقولهعليه‌السلام: «و لا كان ذلك من قبله» يُحتمل فيه ثلاثة أوجه: ١ ـ رجوع ضمير الهاء إلى النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله ؛ أي لم يكن توفير الشعر من عادة الأنبياء قبل نبيّناصلى‌الله‌عليه‌وآله. ٢ ـ رجوع ضمير الهاء إلى النبي ؛ بمعنى أن توفير الشعر لم يكن من قِبَله و جانبه و لا باختياره، بل إنّما كان لأجل الرؤيا التي أراها الله مقدّمةً للحلق في الحج. ٣ ـ رجوع ضمير الهاء إلى حدوث الحادث الذي وقع بالرؤيا و الحج ، أو إلى الحج ؛ بمعنى أنّ توفير الشعر لم يكن صادراً عن النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله قبل حدوث الحادث المشار إليه، أو قبل الحج.

و يؤيّد الاحتمال الأوّل قوله: «و لا كانت الأنبياء تمسك الشعر» في خبر الكليني السابق في الرقم العاشر. و يؤيّد الاحتمال الثاني نفس هذا الخبر. و يؤيّد الاحتمال الثالث الروايات السابقة آنفاً في الرقم الثانية عشر إلى الرابعة عشر.

و صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفرعليه‌السلام الرّجل يقلّم أظفاره و يجزّ شاربه، و يأخذ من شعر لحيته و رأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ قالعليه‌السلام: يازرارة كلّ هذا سنّة، و الوضوء فريضة و ليس شيءٌ من السّنة ينقض الفريضة، و إنّ ذلك ليزيده تطهيراً».(١)

وجه سؤال الراوي عن نقض المذكورات للوضوء لعلّه ما كان في ارتكازه من منعها، فلا يجامع فعل المبغوض العبادة ؛ لعدم كون المبعّد مقرّباً. ولكن هذا الارتكاز خلاف ما هو المعهود بين المسلمين. و على أيّ حال لا بأس بكلام الراوي و إنّما المهمّ الذي هو مصبّ الاستدلال إنّما هو كلام الامامعليه‌السلام.

الطائفة الرابعة: ما ورد في قبال ذلك و دلّ بظاهره على استحباب الفرق. مثل خبر البقباق، قال: «سألت أبا عبداللهعليه‌السلام عن الرجل يكون له وفرة أيفرّقها أو يدعها؟ قالعليه‌السلام: يفرّقها».

---

١ – الوسائل ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام، ح ١.

و مرسل الفقيه، قال: قال الصادقعليه‌السلام: «من اتخذ شعراً و لم يفرّقه فرّقه الله بمنشار من نار».[١]و رواه في قرب الإسناد بسنده الصحيح[٢]، و كذا في الفقه الرضوي.[٣]

قال صاحب الوسائل في توجيه هذه الطائفة من النصوص: «أقول: وجه الجمع هنا حمل ما تضمّن نفي الفرق على حالة عدم طول الشعر بحيث يحتاج إليه، و ما تضمّن استحباب الفرق على طوله إلى ذلك الحدّ كما يفهم من الأحاديث السابقة، و تقدم ما يدلّ على ذلك في السواك، و ما تضمن أنّهصلى‌الله‌عليه‌وآله ما كان يفرق معناه أنّه ما كان يفعل ذلك دائماً و لا غالباً، و إنّما فعله مرّة واحدة، فلايكون سنة مستمرّة له».[٤]

و هذا الجمع متين فان ما دل على استحباب الفرق موضوعه ما إذا طال شعر الرأس و في فرض اتخاذ الشعر كما صرّح به في خبر البقباق و مرسل الفقيه. و ما تضمّن نفي الفرق معناه أن النبىصلى‌الله‌عليه‌وآله لم يكن يتخذ الشعر و لا يطيله بحيث يحتاج إلى الفرق.

و على ذلك تُحمل الطائفة الثالثة: و هي ما أُمر فيه بإكرام الشعر، و أنّ الشعر الحسن من أجمل الجمال، و أنّه من كسوة الله.

مثل ما رواه الكلينى باسناده عن أبي بصير عن أبى عبداللهعليه‌السلام قال: قال النبىصلى‌الله‌عليه‌وآله: «إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن و نعمة الصوت الحسن».[٥]

و ما رواه الصدوق مرسلاً عن الصادقعليه‌السلام أنّه قال: «الشعر الحسن من كسوة الله تعالىٰ فأكرموه».[٦]و رواه الطبرسي أيضاً في مكارمه.[٧]و رواه أيضاً في دعائم الاسلام.[٨]

١- المصدر: ح ١ و ٢.
٢- بحار الانوار: ج ٧٣، ص ٨٥، ح ٦، و قرب الاسناد، ص ٤٧.
٣- المصدر: ح ٨.
٤- المصدر: ذيل ح ٥.
٥- الكافى: ج ٢، ص ٦١٥، ح ٨.
٦- من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٧٦، ح ٣٢٩.
٧- مكارم الاخلاق: ص ٧٠.

و من ذلك: مرسل الفقيه: قال: قال رسول الله ﷺ: «من اتّخذ شعراً فليُحسن ولايته أو ليجزّه».[٩]

هذه جملةٌ من النصوص ذكرناها في المقام.

مقتضى التحقيق

مقتضى في الجمع بين نصوص المقام استحباب حلق الرأس في نفسه و كراهة إطالته إلى حد الفرق، بل دون ذلك. و استحباب الفرق على فرض اتخاذ الشعر و إطالته.

و أما الدليل على استحباب الحلق إطلاق الطائفة الأولى. و أما استحباب الفرق لمن طال شعر رأسه فلا ينافي الطائفة الأوّل؛ لعدم ثبوته مطلقاً، بل في فرض اتخاذ الشعر و اطالته كما قال في الوسائل، بل يشهد لذلك خبر البقباق و صحيح ابن صدقة المروى في قرب الاسناد.[١٠]

كما أنّ ما دلّ على إكرام الشعر الحسن يحمل على ذلك، أي على فرض اتخاذ الشعر يستحب اكرامه بالتدهين و التمشط و الفرق و نحو ذلك.

كما يشهد لذلك مرسل الفقيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو لِيَجُزّه»[١١] و الوَلاية بمعنى الربوبية كما هو المقصود في قوله تعالىٰ: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَايَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾.[١٢]

٨- دعائم الاسلام: ج ١، ص ١٢٥.
٩- الوسائل: ب ٧٨ من آداب الحمام، ح ٥.
١٠- قرب الاسناد: ص ٤٧.
١١- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب آداب الحمام، ح ١.
١٢- سورة الكهف: الآية ٤٤.

و أما كون الشعر الحسن من أجمل الجمال لا يدل على استحباب الاطالة و لا ينافي في استحباب الفرق. فإنّه من زينة الحياة الدنيا كأيّ جمال و زينة دنيوية أُخرى، كنغمة الصوت الحسن فان كونها من اجمل الجمال لا يثبت استحباب تحسين الصوت لأيّ غرض، فكذلك الشعر الحسن.

و أما ما دلّ على كون حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة مضافاً إلى ابتلائه بمعارضة صحيح البزنطي و مرسل الفقيه و مرفوعة علي بن محمد في خصوص مدلوله، معارضٌ بالنصوص المستفيضة الدالة على استحباب الحلق. هذا مع ما قال في الوسائل[1] من عدم دلالته على تحريم و لا كراهةٍ.

و أما الاشكال بأنّ هذه الروايات بصدد بيان آثار الحلق النافعة و الارشاد إلى منافعها المقوّية للبدن من نور البصر و جلاء العين و ضخامة العنق. مدفوعٌ بأنّ في كثير من نصوص المقام أمِر بالحلق من غير تعليل بهذه الخصوصيات. و صُرِّح في بعضها بأنّه من سنن الانبياء و سيرة أصحاب النبي صلى الله عليه وآله.

كما أن التفوُّة بأنّ المستفاد منها استحباب الحلق في الجملة، و لو بعد مضيٍّ مدّة من الإطالة، لا أساس له بعد ما ورد في النص الصحيح أنّ الصادق عليه السلام كان يحلق في كل جمعة و ما دلّ من النصوص على كون الحلق من السنة و بعد ذهاب مشهور الفقهاء من القدماء و التأخرين إلى ذلك. فان هذا المقال اجتهادٌ في مقابل النص و عدول عن مذهب فقهائنا العظام(قدهم).

حكم حلق الرأس للمرأة

ثم إنّ ما سبق كلُّه كان في حكم حلق الرأس للرجل. و أما حلق الرأس للمرأة، فلا إشكال في حرمته حال الإحرام في الحج. و ذلك بدليل الإجماع و

١- الوسائل: ب ١٢، من الحلق، ذيل ح ٣.

النص، كما قال في الجواهر:«يحرم عليهنّ ذلك ـ أي حلق الرأس ـ بلا خلاف أجده فيه أيضاً، بل عن المختلف الإجماع عليه. و هو الحجّة بعد المرتضوي [١] نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها أى في الاحلال، لا مطلقاً؛ فانّ الظاهر عدم حرمته عليها في غير المصاب المقتضي للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر. أللهم إلاّ أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور؛ بناءً على إرادة الإطلاق، فيكون كحلق اللحية للرجال».[٢]

و قد عرفت من كلام صاحب الجواهر أنّ مصبّ الإجماع و المتيقن من النص هو حلق الرأس للمرأة حال الاحرام في الحج. و أما حرمته مطلقاً في غير حال الإحرام، فقد علّقه أوّلاً: على وجود شهرة الفتوى بحرمته لها بين قدماء الأصحاب، و ثانياً: على إطلاق النص المزبور. و الأمر كذلك ظاهراً في كلا المقامين، لكن الشهرة الفتوائية. بحاجة إلى الفحص.

و الذي يقتضيه التحقيق في المقام أنّه يمكن الاستدلال لإثبات حرمة حلق الرأس للنساء بثلاثة وجوه:

الأوّل: المرسل المرتضوي المزبور. و يتوقف الاستدلال به أوّلاً: على انجبار ضعف سنده بفتوى مشهور قدماء الأصحاب، و ثانياً: على ظهور مادّة النهي في الحرمة، و ثالثاً: على ثبوت إطلاقه الشامل للحلق في غير حال الحرام.

أما الإطلاق فهو ثابت؛ نظراً إلى جريان أصالة الإطلاق، و إلى عدم وجود قرينة صارفة عن غير حال الإحرام. و أما ظهور مادّة النهي في الحرمة، فهو التحقيق الذي حققناه في محله في علم الأُصول.[٣]

١-الوسائل: ب ٨ من أبواب حلق و التقصير، ح ٣.

٢- جواهر الكلام: ج ١٩، ص ٢٣٦.

٣- راجع الجزءَ الثالث من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث مادّة النهي.

و أما كبرى قاعدة الانجبار، فقد أثبتنا تماميتها في محلّه من علم الأُصول [١].

و انّما الكلام في إثبات صغرى فتوى مشهور القدماء بذلك. و لا بد لذلك من التحقيق.

الثاني: التشبُّه بالرجال. و أما صغراه، فالظاهر ثبوته و تحقُّقه بحلق المرأة رأسها؛ لأنه لو وقع نظر أهل العرف ـ نساءً أو رجالاً ـ إلى وجه المرأة المحلوق رأسها تشتبه عليهم بالغُلام الأمرد إذا لم يكن على رأسها مقنعة و لم يقع النظر إلى ثيابها.

و أما حكم التشبّه، فقد دلّ على حرمته بعض النصوص. و أثبتنا حرمته عند البحث عن ذلك في مقدمات كتاب النكاح.

و الظاهر تحقق التشبُّه بحلق الرأس مطلقاً، بخلاف التقصير؛ فانه قد يتحقق به التشبّه.

الثالث: سيرة المتشرعة؛ بدعوى استقرار عادة النساء المتشرعات و المتدينات على ترك حلق شعورهنّ؛ لأجل ارتكاز حرمته شرعاً في أذهانهنّ، بل في أذهان جميع المسلمين.

و أمّا الإشكال بأنّ هذه السيرة منهنّ لم يعلم كونها لأجل التشرُّع و شائبة حرمة الحلق، بل لعلّه بمقتضى طبعهن طلباً للجمال و الحلية، كما هو كذلك في غير المتدينات من النساء، فهو مدفوع بغرس حرمته و استقرارها في إرتكاز المتشرعة. و لذلك يعدّون المرأة الحالقة المتشبهة بالرجال ممن لا يبالي في الدين.

١- راجع الجزء التاسع من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث قاعدة انجبار ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية.

حلق اللحية

تحرير الآراء

نُسب إلى المشهور بين الأصحاب حرمة حلق اللحية، بل عُدّ من المتسالم بينهم؛ حيث أرسل جماعة من الفقهاء ذلك إرسال المسلّمات؛ نظراً إلى عدم إشارتهم إلى مخالف في المسألة، كما استقرّ دأبُهم على ذكر المخالفين في المسائل المختلف فيها. كما يظهر ذلك من السيد الخوئي في مصباح الفقاهة[١] و الشيخ البلاغي.[٢]

و قد حكى الشيخ البلاغي الحرمة في رسالته[٣] عن يحيى بن سعيد الحلّي في جامعه، و عن فخر المحققين في حاشيته على القواعد، و الشهيد الأوّل في قواعده، و الحرّ العاملي في بداية الهداية، و الكاشاني في المفاتيح، و البحراني في الحدائق، و كاشف الغطاء في كشف الغطاء، و صاحب الجواهر، و عن أعاظم الفقهاء المعروفين بالإفتاء ممّن تأخّر عن الشيخ الأعظم الأنصاري، بل استفاد هذا العَلَم الإجماع على ذلك من كلام الشيخ البهائي.

و لا يخفى أنّ الإجماع المدّعىٰ على ذلك، و إن ليس بإجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم؛ لاستناد الفقهاء في ذلك إلى النصوص و السيرة، إلّا أنّه يكشف عن تسالمهم على حرمة حلق اللحية. و هو رصيد وثيق للاستدلال في المقام على الحرمة.

هذا، ولكن رأيت في كلام صاحب الحدائق نسبة حرمة حلق اللحية إلى جملة من الفقهاء؛ حيث قال: «الظاهر ـ كما أستظهر جملة من الأصحاب كما عرفت ـ تحريم حلق اللحية»،

١- مصباح الفقهاهة: ج ١، ص ٣٣٠ من منشورات دار الهادي.

٢- الرسائل الأربعة عشرة: ص ١٥٥.

٣- المصدر.

و نقل عن الفيض في الوافي أنّه قال: «و قد أفتى جماعةٌ من فقهائنا بتحريم حلق اللحية».[١]، كما أنّ الظاهر من صاحب الجواهر[٢]فى تشبيهه حلق الرأس للنساء بحلق اللحية للرجال من حيث الحرمة، كون التشبيه في أصل الحكم بالحرمة، لا من جهة شهرة الافتاء بالحرمة بين الأصحاب.

قال الفيض الكاشاني ـ في منهاج النجاة[٣]فى فصل ترك المعاصي: ـ «من المحرّمات حلق اللحية و تصوير ذوات الارواح..»، و في مفاتيح الشرايع[٤] في باب أصناف المعاصي عدّ منها حلق اللحية؛ حيث قال: «و حلق اللحية؛ لأنّه خلاف السنة التي هي إعفاؤها، و لمسخ طائفةٍ بسببه». و قال في الوافي[٥]: «و قد افتى جماعةٌ من فقهائنا بتحريم حلق اللحية..». و قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء[٦]فى مكروهات الحمام عند عدّ مستحبّات الشَّعر: «خامسها: تخفيف اللحية و تدويرها و الأخذ من العارضين و تبطين اللحية.. يحرم حلقها و يستحب توفيرها قدر قبضة من يد صاحبها..».

و قال الشيخ عبدالله المامقاني[٧]: «يحرم حلق اللحية ؛ لما ورد من أنّه عمل قوم لوط، و لعن فاعله و توبيخُه و تشبُّهه بالمجوس و للضرورة من المذهب، بل الدين، حتى أنّ مرتكبيه معترفون بحرمته، مُقدمون عليه باعتقاد الحرمة معتذرون بأعذار واهية..».

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٦٠ و ٥٦١.

٢- جواهر الكلام: ج ١٩، ص ٢٣٦.

٣- منهاج النجاة: ص ٢٨.

٤- مفاتيح الشرايع / طبع مطبعة الخيّام: ج ٢، ص ٢٠.

٥- الوافى / من منشورات مكتبة الامام اميرالمؤمنين اصفهان: ج ٦، ص ٦٥٨.

٦- كشف الغطاء / طبع الحجري: ص ١٩٠.

٧- مرآة الكمال: ص ١٠٩.

أدلّة حرمة حلق اللحية

و على أيّ حال فعمدة ما استدل به على حرمة حلق اللحية وجهان.

الأوّل: سيرة المتشرّعة.

فانّ سيرة المتدينين في زماننا، بل العصور السابقة ـ التي بإمكاننا الاطلاع و العثور على أحوال متشرعيها ـ قد جرت على التزامهم بحفظ اللحية و عدم حلقها و ذمّ حالقيها، بل يعاملونهم معاملة الفُسّاق في الأُمور التي تعتبر فيها العدالة. و هذه السيرة يمكن إحراز اتصالها بزمن الائمة و النبيﷺ؛ حيث لم يسمع خلاف ذلك منهم، بل ورد عنهم من النصوص ما يدل على إمضائها، و من الشواهد التاريخية ما يؤيّدها، كما يؤيّد ذلك ما جاءَ في كلمات جماعة من الفقهاء من دعوى الإجماع على ذلك، بل هي من القطعيات و غير قابلة للإنكار.

و يؤكدّه ارتكاز المتشرعة؛ نظراً إلى كون حرمة حلق اللحية مرتكزةً في أذهانهم من سالف الزمان إلى الآن، و لذاتراهم يَعُدّون حالق اللحية فاسقاً خارجاً عن رسم التدين و ربقة المتديّنين و الشرع، كما جاءَ في كلام المحقّق المامقاني.

الثاني: ما اُستدل به لذلك من النصوص.

منها: صحيحة البزنطي رواها ابن ادريس في آخر السرائر؛ نقلاً من كتاب الجامع لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي (صاحب الامام الرضاعليه السلام)، قال: «و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قالعليه السلام: أما من عارضيه، فلا بأس. و أما من مقدَّمها، فلا».[1]

قولهعليه السلام: عارضيه، أي عارضَي الرجل؛ أي خدّيه. و قولهعليه السلام: «من مقدّمها»؛ أي من مقدّم اللحية، و هي فوق الذقن قريب العارض.

هذه الرواية لا إشكال في سندها؛ إذ ظاهر كلام ابن إدريس في آخر السرائر أنّه بنفسه

١- الوسائل: ب ٦٣، من آداب الحمام، ح ٥.

رأى الكتب التي يروي عنها و أنّ نسبتها إلى مؤلّفيها ثابتة بالاشتهار، بل بالتواتر في زمانه، مع أنّ الحميري أيضاً رواها في قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه. و أيضاً رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر. و قد قلنا مراراً أنّ سند صاحب الوسائل إلى كتابه صحيحٌ. و قد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا «مقياس الرواة». و جاءَ في ذيل صحيحة علي بن جعفرعليه السلام:«فلا يأخذ»[١].

كما لا إشكال في دلالتها على حرمة حلق اللحية. و الوجه فيه: أنّه كما يكون نفي البأس ظاهراً في الجواز، كذلك يكون نفي نفي البأس ظاهراً، في نفي الجواز، و هذا واضح. و من أجل ذلك سؤال الراوي عن الصلاح لايصرف قولهعليه السلام: «فلا» إلى نفي الصلاحية حتى يستظهر منه الكراهة ؛ لأنّ الملاك في استظهار الحكم إنّما هو كلام الامامعليه السلام دون الراوي. فمعناه نفى عدم البأس؛ أى فيه بأسٌ. و هذا مما لا إشكال فيه. مع أنّ قولهعليه السلام:« فلا يأخذ» في صحيحة علي بن جعفر، لا إشكال في دلالته على الحرمة؛ نظراً إلى ظهور صيغة النهي في الحرمة.

حاصل الكلام أنّ لهذه الرواية طريقين: أحدهما: مارواه على بن جعفر ـ قبل البزنطي ـ في كتابه عن موسى بن جعفر. و هو مثل المتن المزبور، و لكن جاءَ في ذيله:« فلا يأخذ».

و هذا المتن لا إشكال في دلالته على حرمة الأخذ من مقدّم اللحية؛ لظهور النهي فيه.

ثانيهما: ما رواه علي بن جعفر في مسائله. و قد نقلنا متنه بتمامه هاهنا. و عرفت وجه دلالته على الحرمة.

و إنّما الإشكال في تفسير العارض، فقد يُفسّر بما ينبت على عرض اللّحي فوق الذقن تبعاً للنهاية[٢]، كما عن الفيض في الوافى حيث قال: «العارض هو الشعر المنحط عن محاذاة الآذان ببعض أسفله بما يقرب من الذقن و أعلاه بالعذار. و العذرا هو الشعر المحاذي

١- مسائل على بن جعفر ص ١٣٩، قرب الاسناد: ص ١٢٢.

٢- النهاية: ج ٣، ص ١٩٢.

للأذان».[1] فيكون حدّ العارض ـ بناءً على هذا التفسير ـ ما بين مؤخّر اللحية إلى ما تحت الخدّ.

ولكنه خلاف مقتضى التحقيق و ما عليه جمهور اللغويين.

قال في الصحاح: عارضتا الانسان صفحتا خدّيه. و قولهم: فلان خفيف العارضين يراد به خفّة شعر عارضيه. و مثله في «المصباح المنير». و «تاج العروس» و «المنجد».

و قد نقل ابن فارس(المتوفى سنة ٣٩٥ هـ ق) في المقائيس عن ابن الأعرأبي أنّه قال: عارضا الرجل شعر خدّيه، و لا يقال للأمرد امسح عارضيك.

و نقل الأزهري[2] عن بعض الأقدمين من أهل اللغة أنه قال:«إنّ العارض أيضاً الخدّ. يقال: أخذ الشعر من عارضيه ؛ أي خدّيه».

و الخدّ هو ما بين المَحْجِر إلى اللَّحي من الجانبين، كما نقل الأزهري عن بعض قدماء أهل اللغة [3]، و صرّح به الخليل[4]، و كذلك في «المصباح»، و «تاج العروس»، و «المنجد» و ساير معاجم اللغة. و المَحْجِر هو ما يبدو من النقاب من أطراف العينين و الأنف، كما في «الصحاح» و «المقائيس» و «اللسان»، و غير ذلك من معاجم اللغة. و اللحي هو الفكّ، و هو معلوم. و لكلّ شخصٍ فكّان؛ الأعلى و الأسفل.

و في بعض معاجم اللغة: أنّه ما دار بالعين و اكتنف الأنف أي ما بين تحت العينين و طرفي الأنف. و هذا الموضع من الوجه هو الذي يبد و من النقاب.

و أما اختصاص مقدَّم اللحية بالذِّكر في كلام الامامعليه السلام، فلأجل كونه في مظنة جواز

١- الوافى: ج ٦، ص ٦٥٦.
٢- تهذيب اللغة: ج ١، ص ٤٦٧.
٣- تهذيب اللغة: ج ٦، ص ٥٦٠.
٤- العين: ج ١، ص ٤٦٦.

الحلق؛ بلحاظ قربه إلى العارضين و اشتباهه بهما موضعاً و حكماً، و إلّا فمن المقطوع عدم خصوصية له للاختصاص بالذكر.

و قد يحتمل كون المراد من مقدّم اللحية أسفلها الواقع على الفكّ.

و فيه: أنّ كلّ شيءٍ ـ كان له أعلى و أسفل ـ، يكون مقدَّمُه أعلاه و مؤخّره أسفله؛ لأنّ مقدّم الشيءِ في مقابل مؤخّره، كما أنّ أعلاه في مقابل أسفله. و لا يُطلق المقدّم على أسفل الشيء و المؤخّر على أعلاه قطعاً، بل المتفاهم العرفي من مقدّم الشى أعلاه، و من مؤخّره أسفله.

و قد يقال: إنّ قول السائل: «هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟» بمعنى هل ينبغي له أن ينقص و يُخفِّف من لحيته؟ فهذا القائل فسر لفظ «يصلح» بـ«ينبغي»، و فسّر الأخذ من اللحية بمعنى التقصير و تخفيف اللحية. و عليه فيكون كلام الامامعليه‌السلام:« أمّا من عارضيه، فلا بأس»؛ بمعنى نفي البأس عن تخفيف العارضين. و يكون نهيهعليه‌السلام بقوله:«و أمّا من مقدَّمها، فلا» بمعنى كراهة تخفيف اللحية. و يُستشهد لذلك بما ورد من الأمر بتبطين اللحية، كما يظهر ذلك من عنوان الباب في الوسائل.

و فيه: أنّه خلاف ظاهر إطلاق لفظ الأخذ، بل ظاهره الحلق و الجزّ، كما هو الظاهر من أخذ شعر العارض و الرأس و العانة. فانّ وحدة السياق تقتضي كون لفظ الأخذ في الأخذ من اللحية و من العارضين بمعنى واحد. و الأخذ من العارضين يكون بمعنى أخذ شعر العارض من أصله و بتمامه، فكذلك الأخذ من اللحية. و تشهد لذلك قرينة المقابلة بين نفي البأس و بين إثباته، في صحيحة البزنطي و ظهور صيغة النهي في صحيحة على بن جعفر.

و كذا يظهر من كلام الفيض في الوافى، إلّا أنّه فسّر العارضين بشعر جانبي الوجه ما بين الذقن و محاذي تحت الآذان، كما سبق نقل كلامه آنفاً. و لعلّه مقصود صاحب الوسائل، بل

كلّ من فسّر الأخذ من العارضين بالتقصير و التخفيف. ولكنه خلاف الظاهر. و ذلك لما قلناه من أنّ منشأ تفسير العارض بذلك ما قال في النهاية؛ من أنّ العارض عُرض اللَّحي فوق الذقن. و قلنا إنّه خلاف ما عليه جمهور اللغويين.

و عليه فاذا كان العارض بمعنى صفحة الخدّ يكون الأخذ منه بمعنى المسح؛ أي أخذ شعر الخدّين بتمامه من أصله. كما جاءَ في كلام ابن الأعرابي: «لا يقال للأمرد امسح عارضيك». و إذا كان الأخذ من العارضين بهذا المعنى يكون الأخذ من مقدّم اللحية أيضاً بهذا المعنى بمقتضى سياق الكلام. مع أنّ المتعارف أخذ شعر الخدّ من أصله و هو المعهود بين المتشرعة و عليه جرت سيرتهم، و إنّ المقصود من مقدّم اللحية ما يجاور العارضين بالمعنى الذي قلنا و عليه جمهور اللغويين. و عليه فالمعنى: ما يحاذي تحت الآذان و يجاور الخدّ و إنّما اختُصّ بالذكر بلحاظ قربه إلى العارضين و اشتباهه بهما موضعاً و حكماً.

أما لفظ «يصلح»، فظاهرٌ في يجوز؛ لأنّ الصلاح في مقابل الفساد الملائم للحرمة و المنع. هذا، مضافاً إلى أنّ المناسب لشأن الامامعليه السلام في الأمر و النهى هو بيان الوظيفة ما لم تكن قرينة على خلاف ذلك. هذا مع أنّ مناط الاستظهار كلام الامامعليه السلام، و قد سبق آنفاً وجه ظهور قولهعليه السلام «فلا» في نفي الجواز.

و أما سوال البزنطي و إن كان عن الأخذ من اللحية، إلّا أنّه يظهر من جواب الامامعليه السلام أن مقصوده في الحقيقة كان هو السؤال عن حكم ما يجاور العارضين من اللحية؛ نظراً إلى اشتباهه بهما موضعاً و حكماً بلحاظ قربه بهما. و من هنا حكم الامام بمنع الأخذ من مقدّم اللحية في الجواب. و يمكن كون سؤاله عن جواز أخذ مطلق اللحية، و لكن الامامعليه السلام أجابه بالتفصيل المذكور، أو كان سؤاله عن ذلك لأجل توهمه أنّ العارضين بحكم اللحية، فاجاب الامامعليه السلام ببيان حكم العارضين و التفصيل بينهما و بين مقدّم اللحية و بيان أن مقدم اللحية كمؤخّرها في الحكم. و عليه يكون مؤّخر اللحية ما حول الذقن، كما هو المساعد للاعتبار.

حاصل تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة أن المراد من مقدّم اللحية جانب أعلاها الواقع تحت العارض. و قوله‌عليه‌السلام: «فلا» يعني فلايجوز أخذ الشعر من مقدم اللحية، فضلاً عن أحد اللحية نفسها. و بذلك تتم دلالة هذه الصحيحة على المطلوب.

و منها: ما ورد عن علي‌عليه‌السلام في حديث: «أقوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمُسِخوا».[١] ؛ أي أطالوا الشوارب و مدّوها.

ورد أوّلاً: بضعف السند؛ لوقوع عدّة مجاهيل في سنده.

و ثانياً: بأنّ مسخ فاعل لأجل فعله و إن كان ظاهراً في حرمة ذلك الفعل؛ حيث لا يقع المسخ إلّا على أمرٍ محرّم بالغ في التحريم، كما قال في الحدائق[٢]،إلّا أنّ ظاهر هذه الرواية كون مسخ هؤلاء القوم لأجل حلق اللحية و فتل الشارب كليهما، لا حلق اللحية وحده كما هو محل الكلام، و لعلّه لأجل التشبُّه بأعداء الدين بفعلهما معاً، لا مجرد حلق اللحية.

و منها: ما رواه في الجعفريات[٣] بسنده عن علي‌عليه‌السلام قال: قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «حلق اللحية من المثلة. و من مثّل، فعليه لعنة الله».[٤]

و نوقش فيه، أوّلاً: بضعف السند؛ نظراً إلى عدم ثبوت أصل الكتاب بطريق معتبر؛ حيث لم يثبت كونه بعينه لمحمد بن الأشعث، كما قال في الجواهر، و على فرض ثبوته لم يثبت وثاقة موسى بن إسماعيل الواقع في طريق المؤلف إلى الامام‌عليه‌السلام. و قد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا مقياس الرواة، فراجع.

و ثانياً: بأنّ المثلة هو التنكيل بالغير بقصد الهتك و الإهانة. و أنّ المقام ليس من هذا

١- الوسائل: ب ٦٧، من اداب اقوام الحمام، ح ٤.

٢- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٦١.

٣- الجعفريات: ص ١٥٧.

٤- مستدرك الوسائل / طبع مؤسسة آل البيت: ج ١، ص ٤٩٦، ب ٤٠، من آداب الحمّام، ح ١.

القبيل؛ لأنّ الحالق إنّما يحلق لحية نفسه بقصد التزيين و تحسين وجهه، كما هو واضح.

و يمكن الجواب بأنّ إلحاق حلق اللحية بالمثلة إنّما هو في الحكم، لا في الماهية و المعنى، كما يشعر ذلك قوله: «من المثلة» أي من قبيل المثلة في الحكم و لم يقل: «حلق اللحية مثلة».

و أما التوجيه بأنّ المقصود حلق لحية الغير خلاف الظاهر المتفاهم عرفاً.

و أما النقاش في دلالة لعن الفاعل على حرمة فعله الملعون به فغير وجيه؛ لأنّ اللعن هو البعد الناشى من الغضب و الطرد، لا مطلق البعد، بلا فرق بين إنشاء اللعن بمثل: «عليه لعنة الله» و بين الإخبار عنه بمثل: «فهو ملعون»، كما قيل.[١] و أمّا ما ورد من اللعن على بعض غير المحرّمات، فمحمول على الوجه الحرام من ذلك الفعل المتعلّق للّعن، كقوله عليه السلام: «ملعون من أخّر الصلاة» فيحمل على تأخير الصلاة على وجه الاستخفاف بها. أو يُرفع اليد عن ظاهر اللفظ لوجود القرينة كالأمر في موارد الاستحباب.

و على أيّ حال لا تصلح هذه الرواية للدليلة على المطلوب ؛ نظراً إلى ضعف سندها. و إنّما تصلح للتأييد.

و منها: ما ورد في عدّة من روايات الخاصة و العامّة، من الأمر بإعفاء اللحية وحفّ الشارب.

مثل ما رواه الصدوق في معاني الأخبار بسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه عليهم السلام قال: «حفّوا الشوارب و أعفوا اللّحي، و لا تشبّهوا بالمجوس».[٢]

و ما رواه مرسلاً عن النبي صلى الله عليه و آله قال: «حفّوا الشوارب و أعفوا اللّحي و لا تشبّهوا باليهود».[٣]

١- و هو السيد الخوئي في مصباح الفقاهة / طبع دار الهادي: ج ١، ص ٣٣٤.

٢- الوسائل: ب ٦٧، من آداب الحمام، ح ٣.

٣- المصدر: ح ١.

و أيضاً روي عنه مرسلاً أنّه ﷺ قال: «إنّ المجوس جَزّوا لَحاهم و وفّروا شواربهم و إنّا نحن نَجُزّ الشوارب و نُعفي اللّحي، و هي الفطرة».[1] ؛ أي من الإسلام.

و ما رواه في المستدرك[2] عن النبي ﷺ أنّه قال لرسولي كسرىٰ: «ويلكما، من أمركما بهذا؟ قالا: أُمِرنا بهذا (يعنيان كسرىٰ). فقال رسول الله ﷺ: لكن ربّي أمَرَني بإعفاءِ لحيتي و قصّ شاربي».

و أيضاً قد روى أهل العامة هذه الرواية بتعابير مختلفة و طُرُق عديدة عن النبي ﷺ. فمنها: قوله ﷺ: «احفوا الشوارب و اعفوا اللّحي» ، و قوله ﷺ: «انهكوا الشوارب و اعفوا اللحّي»، و قوله ﷺ: «اعفوا اللّحي و جُزّوا الشوارب، و غَيِّروا شيبكم، و لا تشبّهوا باليهود و النصارىٰ»، و قوله ﷺ: «جُزّوا الشوارب و أَرخوا اللّحي و خالفوا المجوس» ، و قوله ﷺ: «خالفوا المشركين و فّروا اللّحي و أحفوا الشوارب»، و قوله ﷺ: «قصّوا الشوارب و أعفوا اللحي»، إلى غير ذلك من تعابير مختلفة مؤدّية لهذا المضمون بطرق عديدة كثيرة متظافرة. و قد ذكر الشيخ محمد جواد البلاغي أسانيد هذه الروايات في رسالته.[3]

و الحاصل: أن هذه الطائفة من الروايات يُطمئَنُّ بصدور مضمونها عن النبي ﷺ ؛ لإستفاضتها، بل لا يبعد دعوى تواترها المعنوي. و عليه فالتشكيك في سندها غير وجيه، فضلاً عن التضعيف، كما يظهر من بعض الأعاظم.

و أما دلالةً فهي قاصرة عن إثبات المطلوب.

و ذلك أوّلاً: لأنّ إعفاء اللحية إكثارها و توفيرها و إرخاؤها. و لا خلاف بين فقهائنا في عدم وجوب ذلك، بل دلّت النصوص على استحباب تبطينها و توفيرها قدر قبضةٍ. فهذه الطائفة من الروايات غير قابلة للالتزام بظاهرها، بل لابدّ من حملها على استحباب اعفاء اللحي أو يُراد

١- المصدر: ح ٢.
٢- المستدرك: ج ١، ص ٤٠٧، ب ٤٠، من آداب الحمّام.
٣- الرسائل الأربعة عشرة: ص ١٣٩ ـ ١٤٤.

من الاعفاء ما يقابل الحلق، فتدل حينئذٍ على المطلوب.

و ثانياً: قد وردت هذه الروايات في مقام النهي عن التشبُّه باليهود ؛ حيث كانوا يسترسلون اللحية و يُطيلونها مع توفير شواربهم و تطويلها. فأُمر في هذه الطائفة من الروايات بإعفاء اللحية ـ أي توفيرها بغير الإطالة و الاسترسال ـ و جزّ الشوارب. وعدةٌ من هذه النصوص بصدد النهي عن التشبه بالمجوس بتطويل الشوارب و حلق اللحية، فأُمر فيها بعكس ذلك. و في بعضها الآخر نُهي عن التشبُّه باليهود المجوس و النصارىٰ، بل و مطلق المشركين.

و الحاصل: أنّ المأمور به في هذه النصوص توفير اللحية و جَزّ الشارب ؛ لغرض عدم التشبُّه بالكفار و يكفي في عدم التشبه بهم مجرّد جز الشارب سواءٌ وفرّت اللحية أو حلقت كما يشهد لذلك ما ورد من الأمر بإحفاءِ الشوارب فقط.

و على أيّ حال لا مناص من حمل الأمر بإعفاء اللحية في هذه النصوص على الاستحباب للقطع بعدم وجوبه. و لا دلالة للأمر الاستحبابى بإعفاء اللحية و توفيرها على حرمة حلقها بوجهٍ كما هو واضحٌ. فهذه الطائفة من الروايات قاصرة عن الدلالة على المطلوب.

و منها: ما دلّ على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين و النهي عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زيّاً. و قد دلّ على ذلك كلُّ ما نهىٰ عن التشبُّه باليهود و النصارى و المجوس و بني أمية و المشركين، و هي نصوص كثيرة أشير إلى جملة منها في الطائفة السابقة.

و أيضاً دلّ على ذلك معتبرة السكوني عن الصادق عليه السلام: قال: «إنّه أوحىَ الله إلى نبيٍّ من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي و لا تَطْعَموا مطاعم أعدائي و لا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي، كما هم أعدائي».(١)

و أشكل على هذه الرواية أوّلاً: بضعف السند.

١- الوسائل: ب ١٩، من لباس المصلى، ح ٨.

و فيه: أن هذه الرواية معتبرة بطريق الصدوق في العلل؛ إذ لا كلام في وثاقة رجال طريقه، إلّا النوفلي. و الأقوى اعتبار رواياته؛ نظراً إلى كثرة رواياته ؛ فانّ خصوص رواياته عن السكوني تتجاوز عن ثمانمئَة. و له كتاب كما صرّح به النجاشي و غيره. و مع ذلك لم يَرد في حقه أي ذمّ و قدح، بل قد ذكره البرقى و الشيخ في رجالهما من أصحاب الصادقعليه السلام. فلو كان فيه قدحٌ لظهر و بان. فاشتهاره بالرواية بين الأصحاب و نقلهم عنه روايات كثيرة من دون أية اشارة إلى قدحه كاشفٌ عن حُسن حاله و اعتبار رواياته، فلا إشكال في سندها.

و أما وجه دلالتها، فهو أنّ حلق اللحية سلوك مسلك الأعداء و التشبُّه بهم في هيئة الوجه ؛ لما سبق من النصوص المتظافرة الدالة على ذلك. فيدخل بذلك في نطاق النهي، و هو ظاهرٌ في الحرمة.

و يمكن النقاش فيه بأنّ المنهي عنه حينئذٍ عنوان التشبُّه، و هو لا يتحقق بمجرد حلق اللحية، بل إنّما يتحقق بحلقها مع توفير الشارب. و لايدل على حرمة حلق اللحية بعنوانه.

و قد يناقش أيضاً في دلالتها بأن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زيّاً. و هذا لا يتحقق بمجرّد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

و فيه: أنّه خلاف مقتضى الاطلاق. فانّ النهي عن سلوك مسلك أعداءِ الدين يشمل أي فعل و وصف جرى مسلكُهم و استقرَّت عادتهم و سيرتهم عليه. فانّ اتخاذ سيرتهم في تجميل الوجه و البدن شعاراً و التزيُّن بزيّهم لا ريب في كونه من مصاديق سلوك مسلكهم، إلّا أنّ الإشكال في إرادة الحرمة من النهي الوارد فيها؛ لما قلنا من قوّة احتمال إرادة الكراهة و كون النهي تنزيهياً.

و منها: ما رواه السيوطي في الجامع الصغير[١] بقوله: أخرج ابن عساكر عن الحسن بن

١- الجامع الصغير: ج ٢، ص ٥٠.

علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «عشر خصال عَمِلَها قومُ لوط بها أُهلكوا.. إتيان الرجال ـ إلى أنّ قال: وقصّ اللحية، و طول الشارب».[١] قصّ الشعر قطعه، كما في الصحاح و غيره.

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على حرمة حلق اللحية؛ نظراً إلى كون قصّ اللحية فقرةً مستقلّة، و إلى ما ورد فيه من الوعد بالإهلاك و العذاب. و أما عدم التزام أحد بحرمة تطويل الشارب لا يوجب سقوط ساير فقرات هذه الرواية عن الحجية كما قرّرناه في كتابنا «بدايع البحوث» في تنقيح قاعدة: التبعُّض في فقرات الحديث الواحد. إلّا أنّ الإشكال في سندها؛ حيث رُويت من طريق العامّة.

و أما الاستدلال بما جاءَ في قوله تعالىٰ: ﴿وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللهِ﴾[٢]؛ نقلاً عن إبليس؛ بدعوى كون حلق اللحية من قبيل تغيير خلق الله، فهو حرام؛ لأنّه بأمر إبليس، فواضح الضعف؛ نظراً إلى وضوح عدم إرادة تغيير الخلقة بعرضه العريض، و إلّا لزم شموله لأيّ تصرّف في مصنوعات الله و مخلوقاته حتى مثل قطع الأشجار و حفرالآبار و قلم الأظفار، و إن حرمة ذلك غير قابل للالتزام.

هذا مضافاً إلى دلالة النصوص المفسّرة الواردة عن أهل البيت على أنّ المراد بخلق الله هو دين الله و فطرة التوحيد التي فطر الناس عليها، كما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾.[٣] و كون حلق اللحية خلاف دين الله أوّل الكلام. أللّهمّ إلاّ أن يقال بإرادة كلا المعنيين من تغيير خلق الله. فعلى أيّ حال بأيّ معنى فسّرنا تغيير خلق الله أو بكليهما، لاربط له بحلق اللحية، مع أنّه لو كان من قبيل تغيير خلق الله لكان حلق الرأس من هذا القبيل و لم يقل به أحدٌ.

١- المستدرك: ب ٤٠، من آداب الحمّام، ح ٣.

٢- سورة النساء: الآية ١١٨.

٣- سورة الروم: الآية ٢٩.

تحصل من جميع ما ذكرناه: أنّ الأقوى حرمة حلق اللحية ؛ لدلالة صحيح البزنطي و تؤيّده رواية الجعفريات؛ لتمامية سندها، و أيضاً يؤيّده النبوي العامي الذي رواه السيوطي.

هذا مع استقرار سيرة المتشرّعة على ترك الحلق، و المرتكز بينهم أن حلق اللحية فعل من لايبالى بالدين، مضافاً إلى تسالم الفقهاء على حرمته. و قد تبيّن أن حدّ اللحية. ما دون الصدغين و الخدّين إلى آخر الذقن.

حكم أهل الكتاب
من حيث الطهارة و النجاسة

● تنقيح كلمات الفقهاء، و دراسة الإجماع و الشهرة في المسألة
● تحقيق في أصناف أهل الكتاب و حكم المجوس و الصابئي في كلمات الفقهاء
● طهارة الانسان الذاتية لا تنافي نجاسة الكتابي بعرض الشرك
● الاستدلال بالكتاب لنجاسة الكتابي
● تحقيق معنى لفظ «المشرك»، و «النجس» في اللغة و الكتاب و السنّة
● تقسيم نصوص المقام إلىٰ ثماني طوائف:
١ ـ ما أُمر فيها بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي
٢ ـ النصوص الناهية عن مؤاكلة الكتابي
٣ ـ ما دلّ على نفي البأس عن مؤاكلة الكتابي مع عدم سراية النجاسة
٤ ـ ما دلّ على منع الأكل من آنية الكتابي
٥ ـ ما دلّ على النهي عن أكل سؤر اليهودي و النصراني و شربه
٦ ـ ما دلّ على رفع منع استعمال ثياب أهل الكتاب و بواريهم بشرط غسلها
٧ ـ ما دلّ على جواز تغسيل الكتابي و الكتابية الميت المسلم و المسلمة عند فقد المماثل و المحارم
٨ ـ ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية
● مقتضى الصناعة في الجمع بين نصوص المقام
● تنقيح كلمات الفقهاء، و مقتضى التحقيق في المسألة

خلاصة البحث

﴿١﴾ المشهور شهرة عظيمة نجاسة مطلق أصناف الكافر، بلا فرق بين أهل الكتاب و غيرهم.

﴿٢﴾ مقتضى التحقيق: كون المجوس من أهل الكتاب؛ لما دلّ من النصوص على ثبوت الكتاب لهم، و لما دلّ منها على جواز التمتع بالمجوسية، و للنبوي الآمر بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس. و لم يرد في النصوص ما يصلح لمعارضة هذه النصوص، و لا إجماع في البين.

﴿٣﴾ دلّت نصوص على منع التمتع بالمجوسية، لكن مقتضى الصناعة حملها على الكراهة بقرينة النصوص الصريحة في الجواز.

﴿٤﴾ المشهور بين القدماءِ شهرة عظيمة عدم كون الصابئي من أهل الكتاب و لا دليل على كونه كتابياً، فيدخل في معقد إجماع الأصحاب على نجاسة مطلق أصناف الكفّار.

﴿٥﴾ لاريب في طهارة الانسان الذاتية لولا عروض الكفر، فلا حاجة لإثباتها إلىٰ تجشم الاستشهاد ببعض النصوص، لكن لا تأثير لها بعد قيام الإجماع و الضرورة على نجاسة الكافر بأقسامه، فلابدّ لإثبات طهارة بعض أصنافه من إقامة دليل.

﴿٦﴾ مقتضى القاعدة عند الشك في حكم نجاسة اليهود و النصارىٰ الرجوع إلىٰ عموم دليل نجاسة مطلق الكفّار؛ لأنّ الدليل و إن كان لبّياً إلاّ أنّ كلمات المجمعين صريحة في نجاسة مطلق أقسام الكفّار، فلا مناص من تحكيم عمومها عند عدم تمامية الدليل الخاص في الدلالة على طهارة اليهود و النصارىٰ. و أمّا في الشبهة الموضوعية فمقتضى القاعدة سقوط كلٍّ من العام و الخاص عن الحجية و الرجوع إلىٰ أصالة الطهارة.

﴿٧﴾ لا وجه للاستدلال بقاعدة الطهارة لإثبات طهارة الكتابي؛ لقيام الأمارة على نجاسته، و هي الروايات الدالة على ذلك. فلا شك في البين.

{٨} لا تتمّ دلالة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ على نجاسة مطلق أهل الكتاب. بل إنّما يدلّ على نجاسة خصوص المشركين منهم، لا غير مشركيهم.

{٩} يمكن تقسيم نصوص المقام على ستّ طوائف.

الأُولى: ما أُمر فيها بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي. هذه الطائفة لا إشكال في سندها، و لا في دلالتها على نجاسة الكتابي؛ لظهور الأمر بغسل اليد في إرشاده إلىٰ سراية النجاسة بالملاقاة و احتمال كون وجوب الغسل حكماً تعبدياً تكليفياً غير ناظر إلىٰ ذلك خلاف الظاهر، كما أنّ حملها على كون نجاسة أيديهم بعرض ملاقاة الأعيان النجسة أيضاً خلاف الظاهر، أللّهم بقرينة سائر نصوص المقام.

{١٠} الثانية: ما دلّ على النهي عن مؤاكلة الكتابي.

هذه الطائفة و إن كانت تامة سنداً، ولكن في دلالتها على المطلوب خفاءً؛ لقوة احتمال إرادة الحرمة التكليفية بلحاظ ما للكتابي من القذارة المعنوية بسبب كفره، كالنهي الوارد عن أكل سؤر الجنب و الحائض و الزاني و الزانية.

{١١} الثالثة: ما دلّ على نفي البأس عن مؤاكلة الكتابي مع عدم سراية النجاسة بقرينة ما ورد فيها من تعليل المنع و اشتراطه بأكلهم الخنزير و الميتة، و شرب الخمر.

هذه الطائفة لا إشكال في سندها، و لا في دلالتها على طهارة الكتابي. و مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين حمل الأُولى إمّا على الكراهة أو على صورة تنجيسهم الطعام بالنجاسة العارضية و السراية.

{١٢} الرابعة: ما دلّ على منع الأكل من أواني أهل الكتاب؛ معلّلاً بأكله الشيءَ النجس فيها. هذه الطائفة كسابقتها من حيث الدلالة و السند.

{١٣} الخامسة: ما دلّ على النهي عن سؤر اليهودي و النصراني. و يمكن حملها على النجاسة

العارضية بالسراية.

{١٤} السادسة: ما دلّ على رفع منع استعمال الثياب و البواري المأخوذة من أهل الكتاب بشرط غسلها. و ظاهرها إناطة المنع بسراية النجاسة منهم بالملاقاة. ولكنها تعم نجاستهم الذاتية و العَرَضية بالملاقاة. فلا تتم دلالتها على نجاسة أهل الكتاب.

{١٥} السابعة: ما دلّ على جواز تغسيل الكتابي و الكتابية الميت المسلم و المسلمة عند فقدان المماثل و المحارم. و ظاهرها طهارة الكتابي.

{١٦} الثامنة: ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية لأولاد المسلمين. و لا إشكال في ظهورها في طهارة الكتابي.

{١٧} مقتضى التحقيق: استقرار التعارض بين الطائفتين؛ لعدم إمكان حمل بعض نصوص الطائفتين. و مقتضى الصناعة حينئذٍ ترجيح النصوص الدالّة على نجاستهم؛ لأنّها موافقة للكتاب، و مخالفة للعامة، مضافاً إلىٰ اشتهار نجاستهم بين قدماء الأصحاب و متأخريهم شهرة عظيمة قريبة بالإجماع، فلا مناص من ترجيح النصوص المتضمنة لنجاسة الكتابي.

تنقيح كلمات الفقهاء
و تعيين الرأي المشهور

لا ريب في أنّ المشهور شهرةً عظيمةً نجاسة مطلق أصناف الكافر، بلا فرق بين المشرك و غيره و لا بين أهل الكتاب و غيرهم. بل حُكي عن غير واحد دعوى الإجماع على ذلك، كما في الحدائق؛ حيث قال:«و قد حكي عن جماعة دعوى الاجماع على نجاسة الكافر بجميع أنواعه المذكورة، كالمرتضى و الشيخ، و ابن زهرة، و العلامة في جملة من كتبه».[1]

و في الجواهر:«العاشر: الكافر إجماعاً في التهذيب، و الانتصار، و الغنية، و السرائر، و المنتهى و غيرها، و ظاهر التذكرة، بل في الأول من المسلمين...من غير فرق بين اليهود و النصارى و غيرهم، كما هو صريح معقد إجماع المرتضى و ظاهر غيره بل صريحه، و لا بين المشرك و غيره، و لا بين الأصلي و المرتد».[2]

و قال الشيخ الأعظم:«الثامن: الكافر بجميع أقسامه؛ بالإجماع المحقّق في الجملة و المحكي عن السيّدين، و الشيخ، و الحلّي، و المحقّق، و المصنّف، و الشهيد في الروض و غيرهم».[3]

قوله:«في الجملة» إشارةٌ إلىٰ ما وقع من الخلاف في اليهود و النصارى، و إلاّ فنجاسة غير اليهود و النصارى من ساير أصناف الكفار ممّا لا خلاف فيه من أحدٍ من الأصحاب، كما

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢.
٢- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤١.
٣- كتاب الطهارة: للشيخ الأنصاري: ج ٥، ص ٩٩.

ستعرف في كلام المحقق. و إنّما وقع الخلاف في نجاسة اليهود و النصارى. و أما في غيرهما من أصناف الكفار، فلا خلاف بين الأصحاب في نجاستهم، كما حكاه في الحدائق عن المحقق في المعتبر بقوله:«إلاّ أنّ المفهوم من كلام المحقق في المعتبر الاشارة إلىٰ الخلاف في بعض هذه المواضع، حيث قال: الكفار قسمان يهود و نصارى و من عداهما، أما القسم الثاني، فالأصحاب متفقون على نجاستهم، و أما الأول فالشيخ في كتبه قطع بنجاستهم و كذا علم الهدى و الأتباع و ابنابابويه. و للمفيد قولان، أحدهما: النجاسة ذكره في أكثر كتبه، و الآخر: الكراهة ذكره في الرسالة الغرية. قال في المعالم: و عزىٰ غير المحقق إلىٰ الشيخ في النهاية و ابن الجنيد الخلاف في هذا المقام أيضاً».[١]

و قد صرّح غير واحد من القدماء بإجماع الأصحاب على نجاسة اليهودي و النصراني مطلقاً و كل كافر، منهم السيد المرتضى، و شيخ الطائفة، و ابن زهرة، و العلامة الحلّي.[٢] فان إطلاق كلماتهم يقتضي نفي الفرق بين المشركين من اليهود و النصارىٰ و بين غيرهم، بل صرّح العلامة بهذا الإطلاق؛ حيث قال:«الكفار أنجاسٌ، و هو مذهب علمائنا أجمع، سواءٌ كانوا أهل الكتاب، أو حربيين، أو مرتدين، و على أيّ صنف كانوا».[٣]

بل ادّعى السيد المرتضى إجماع الامامية على نجاسة اليهودي و النصراني بقوله:«و ممّا انفردت به الاماميّة: القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني و كلّ كافر و خالف جميع الفقهاءِ في ذلك... و يدلّ على صحة ذلك مضافاً إلىٰ إجماع الشيعة عليه، قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾.[٤] مقصوده من جميع الفقهاء جميع فقهاء أهل العامة. و هذا ينافي ما

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢ / المعتبر: ص ٩٥ ـ ٩٦.

٢- الانتصار في الجوامع الفقهية: ص ١٣٥ / ناصريات: المسألة: ١٠ / تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٢٢٣ / المنتهى: ج ١، ص ١٦٨ / الغنية: في الجوامع الفقهية: ص ٤٨٩.

٣- المنتهى: ج ١، ص ١٦٨.

٤- الانتصار: ص ٨٨.

سبق آنفاً من صاحب الجواهر؛ حيث حكى عن تهذيب الشيخ من إجماع المسلمين على نجاسة اليهود و النصارىٰ، إلاّ أنّ مخالفتهم في خصوص السؤر.

و لا يخفى أنّ قول السيد «مما انفردت به الإمامية» ناظرٌ إلىٰ كون الإمامية مخالفين للعامة في الحكم، لا إلىٰ تحقق الإجماع في مابينهم.

و على أيّ حال لا ريب في أنّ المشهور شهرة عظيمةً ـ كادت تكون إجماعاً بين قدماء الأصحاب ـ نجاسة أهل الكتاب. و مانسب إلىٰ غرية المفيد، من كراهة سؤر اليهودي و النصراني ـ الظاهر في طهارتهما ـ، و كراهة سؤر الكفار إلىٰ نهاية الشيخ، و كراهة ذبائح أهل الكتاب و الأكل في آنيتهم إلىٰ مختصر ابن الجنيد، فقد أوَّلها الأصحاب بتأويلات كما جاءَ في الحدائق و الجواهر و غيرهما.[١]

بل نقل في الجواهر عن أُستاذه كاشف الغطاء أنّ القول بنجاسة أهل الكتاب من شعار الشيعة، يعرف ذلك جميع أهل العامة حتى عوامُّهم و نساؤهم و صبيانهم، بل يعرف ذلك أهل الكتاب أنفسهم، فضلاً عن الخاصة.

قالﷺ:«و لقد أجاد الأُستاذ الأكبر بقوله: إن ذلك شعار الشيعة، يعرفه منهم علماء العامة و عوامهم و نساؤهم و صبيناهم، بل و أهل الكتاب فضلاً عن الخاصة».[٢] و أما ذهاب بعض متأخري المتأخرين و المعاصرين إلىٰ طهارة الكتابي، فلا يضر بالشهرة العظيمة بين الأصحاب من القدماء و المتأخرين.

و الحاصل: أنّه لا ريب في أنّ الشهرة العظيمة بين أصحابنا ـ من القدماء و المتأخرين ـ القول بنجاسة أهل الكتاب، بلا فرق بين المشركين و غير المشركين منهم. و أما الإجماع على نجاستهم، فغير محقق لتصريح المحقق بوجود الخلاف بل نسب الخلاف إلىٰ بعض القدماء كابن

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ / جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤١ ـ ٤٢.
٢- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٢.

أبي عقيل و ابن الجنيد و الشيخ في النهاية، و غيرهم.

هذا، ولكن في أصل تحقق هذا الإجماع في غير المشرك من أهل الكتاب، بل مطلقاً بحوث و مناقشات من جهات سيأتي تحقيق ذلك تفصيلاً بعد البحث عن نصوص المقام.

تحقيق في أصناف أهل الكتاب

أولّ ما ينبغي البحث عنه في هذه المسألة تحقيق المراد من الكتابي. و لا إشكال في كون اليهود و النصارى من أهل الكتاب، و لا كلام في ذلك. إنّما الكلام في أنّه هل يكون المجوس و الصابئي من أهل الكتاب، أم لا؟

أما المجوس، فالأقوى كونهم في حكم الكتابي؛ للنبوي الآمر بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس ، و لما دلّ على ثبوت الكتاب لهم ، و لما دلّ بالخصوص على جواز التمتع بالمجوسية.

قال الشيخ الأعظم: «المجوسية كالكتابية ؛ إما لما ورد من ثبوت كتاب لهم و نبي، فقتلوا نبيَّهم و حرّقوا كتابهم، و إمّا للنبوي : سُنُّوا بهم سُنَّة أهلِ الكتابِ، و إمّا لما ورد بالخصوص من جواز التمتّع بالمجوسيّة مؤيَّداً بما في مصحّحة محمّد بن مسلم من جواز نكاح المجوسيّة بملك اليمين بعد ضمّ كون المنقطعة بمنزلة الأمة».[1]

فهاهنا ثلاث طوائف من النصوص:

الأُولى: ما دلّ على أنّ المجوس من أهل الكتاب، و على ثبوت النبي و الكتاب السماوي لهم و أنّهم قتلوا نبيّهم و حرّقوا كتابهم ، كمرسل أبي يحيى الواسطي و مرسل الصدوق.[2]

١ـ كتاب النكاح : ص ٣٩٥ .

٢ـ الوسائل : ب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ، ح ١، ٣، ٥ .

من هذه الطائفة موثقة زرارة، قال:«سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال‌عليه‌السلام: هم من أهل الكتاب و مجراهم مجرى اليهود و النّصارى في الحدود و الديات».(١)

ومنها: موثقة سماعة، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام قال:«قال بعث النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله خالدبن الوليد إلىٰ البحرين فأصاب بها دماء قوم من اليهود و النّصارى و المجوس، فكتب إلىٰ النّبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّي أصبت دماء قوم من اليهود و النّصارى فَوَدَيْتُهُم ثمانمائة درهم ثمانمائة، و أصبتُ دماءَ قومٍ من المجوس و لم تكن عهدت إليّ فيهم عهداً، فكتب إليه رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّ ديتهم مثل دية اليهود و النّصارى، و قال‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّهم أهل الكتاب».(٢)

و منها: ما رواه الصدوق في المجالس بسنده، عن الأصبغ بن نباتة: «أنّ علياًعليه‌السلام قال على المنبر : سلوني قبل أن تفقِدوني. فقام إليه الأشعث فقال: يا أميرالمؤمنين كيف يؤخذ الجزية من المجوس و لم ينزل عليهم كتاب و لم يبعث إليهم نبي؟ فقال‌عليه‌السلام: بلى يا أشعث قد أنزل الله عليهم كتاباً و بعث إليهم نبيّاً ، الحديث».(٣)

الثانية: ما دلّ على أمر النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس ، من هذه الطائفة ما رواه شيخ الطائفة باسناده ، عن علي بن موسى الرضا ، عن أبيه ، عن آبائه، عن علي بن الحسين‌عليه‌السلام قال: «إنّ رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: سُنُّوا بهم سنّة أهل الكتاب ؛ يعني المجوس».(٤) و نظيره ما أرسله الصدوق عن النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله.(٥)

الثالثة : النصوص الخاصة الدالة على جواز التمتع بالمجوسية ، كمعتبرة منصور الصيقل

١- الوسائل: ب ١٣ من أبواب الديات النفس، ح ١١.
٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب ديات النفس، ح ٧.
٣ـ الوسائل: ب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ ، ح ٧ .
٤ـ الوسائل : ب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ ، ح ٩ .
٥ـ المصدر : ح ٥ .

عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتّع بالمجوسية».[١]

وجه التعبير عنها بالمعتبرة عدم ورود توثيق و لا قدح في منصور. ولكن يُعلم من بعض النصوص كونه من الشيعة الخُلَّص مثل ما رواه الكليني بسنده عن سعيد بن يسار، قال:«استأذنّا على أبي عبدالله عليه السلام أنا و الحارث بن المغيرة النضري و منصور الصيقل (إلى أن قال) ثمَّ قال: الحمدلله الذي ذهب بالناس يميناً و شمالاً، فرقة مرجئة، و فرقة خوارج، و فرقة قدرية، و سُمِّيتم أنتم الترابية . ثمَّ قال بيمين منه: أما و الله ما هو إلاّ الله وحده لا شريك له ، و رسوله و آل رسوله صلى الله عليه وآله و شيعتهم كرّم الله وجوههم ، و ما كان سوى ذلك فلا ، كان علي و الله أولى الناس بالناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، يقولها ثلاثاً».[٢]

و يشهد له صحيحة محمد بن مسلم الدالة على جواز وطء أمة مجوسية ، بعد ضم ما دلّ على أنّ المرأة المتمتّع بها بمنزلة الأمة.[٣]

ولكن ورد في مقابل هاتين الصحيحتين مادلّ على منع التمتُّع بالمجوسية، و هو صحيح اسماعيل بن سعد الأشعري، قال:«سألته عن الرّجل يتمتّع من اليهودية و النصرانيّة، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت فالمجوسيّة؟ قال: أما المجوسيّة، فلا».[٤] و سبق وجه عدم إضرار إضمار هذه الرواية بصحتها. و مقتضى الصناعة حمل النهي فيها على الكراهة بقرينة صراحة صحيحة ابن مسلم في الجواز. و أنت تعرف أنّه لا شاهد لحمل هذه النصوص على الضرورة. من هنا نقل في الوسائل[٥] عن شيخ الطائفة حمل النهي في هذه الصحيحة على الكراهة في غير وقت الضرورة.

١ـ الوسائل : ب ١٣ من أبواب المتعة ، ح ٥ .
٢ـ معجم رجال الحديث: ج ١٩ ، ص ٣٨٥ .
٣ـ الوسائل: ب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١ / الباب ٤ و ٢٦ من أبواب المتعة.
٤ـ الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ١ .
٥ـ المصدر: ذيل الحديث المزبور .

و قد أرسل في الاحتجاج، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ، قال: «فأخبرني عن المجوس أفبعث الله إليهم نبياً؟ فانّي أجد لهم كتباً محكمة و مواعظ بليغة، و امثالاً شافية، يقرون بالثواب و العقاب، و لهم شرايع يعملون بها. قال عليه السلام: ما من أُمة إلاّ خلا فيها نذير، و قد بُعِث إليهم نبيٌ بكتاب من عند الله، فأنكروه. و حجدوا كتابه. قال: و من هو فان الناس يزعمون أنّه خالد بن سنان؟ قال عليه السلام: إنّ خالداً كان عربياً بدَوياً، ما كان نبياً، و إنّما ذلك شيءٌ يقوله الناس. قال: أفزردشت؟ قال عليه السلام: إنّ زردشت أتاهم بزمزمة، و ادّعي النبوة، فآمن منهم قوم و جحده قوم، فأخرجوه فأكلته السباع في برية من الأرض... الخ».[1] قوله: «بزمزمة» من الزمزمة؛ أي صوت مبهم لا يخرج من مخرج الفم بل يُدار ما بين الخيشوم، و ما بين وراءِ الحلق، كصوت النحل، كما يستفاد من كلام الخليل في كتاب العين في مادّة: «زمّ ـ زمزم»، و غيره من قدماءِ أهل اللغة. و المقصود أنّ زردشت ادّعى النبوة بمثل هذا الصوت المبهم؛ لأن يخدع الناس.

و يشهد لما فسّرناه كلام العلامة المجلسي قال: «قوله عليه السلام: أتاهم بزمزمة: الزمزمة: الصوت البعيد له دويٌّ. و المراد أنّه أتاهم بكلام غير مفهوم بعيدٍ عن الأذهان مبائنٍ للحق».[2] و بهذا المعنى جاءَ لفظ «زمزمة» في رواية ابن عباس، قال: إنّ الوليد بن المغيرة جاءَ إليه نفرٌ من اليهود و النصارىٰ قالوا في حق النبي صلى الله عليه و آله: نقول إنّه كاهن. قال ابن الوليد ما هو بكاهن لقد رأينا الكهّان، فما هو بزمزمة الكهّان...».[3]

لكن هذا الخبر مرسل لا اعتبار به، فلايصلح لمعارضة ما دلّ على أنّ المجوس من أهل الكتاب من النصوص المعتبرة المستفيضة. هذا، مضافاً إلىٰ دلالة قوله عليه السلام: «و قد بعث إليهم نبيٌ بكتاب من عند الله، فأنكروه و جحدوا كتابه» على كونهم من أهل الكتاب. و لاينافي ذلك وجود

١- كتاب الاحتجاج: ج ٢، ص ٩١.

٢- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ١٩٣.

٣- البرهان لبدر الدين زركشي: ج ٢، ص ١١١ / الدرّ المنثور للسيوطي: ج ٤، ص ١٠٦ / البداية و النهاية لابن كثير: ج ٣، ص ٧٩ / سيرة ابن هشام: ج ١، ص ١٧٤. و غيرها من مصادر العامّة.

زردشت و دعواه النبوّة و أكل السباع إيّاه.

تحقيق حال الصابئي من حيث الحكم و الكتاب

أما الصابئة ، فعن محكي الخلاف[1] نقل الإجماع على عدم جريان حكم أهل الكتاب على الصائبين . لكن هذا الإجماع غير متحقق بين القدماء، فضلاً عن المتأخرين ؛ لمخالفة أبي علي من القدماء و تردّد العلامة و مخالفة كثيرٍ من المتأخرين. لكن لاريب في أنّ المشهور بين القدماء شهرة عظيمة عدم كون الصابئة من أهل الكتاب.

و قد مال في الجواهر إلىٰ إلحاقهم بأهل الكتاب. فانه ﷺ ـ بعد تنقيح الأقوال [2]ـ قال: «لاينبغي الكلام في الأحكام بعد فرض أنهم من القبلتين ، أي اليهود و النصارى ، ضرورة تعليق الأحكام في النص و الفتوى على المسمّين بهذا الاسم الذي يشملهم أهل الكتاب ، فمع فرض انتحالهم ملّة موسى و عيسى و التوراة و الانجيل و ركونهم إلىٰ ما جائا به جرت عليهم الأحكام ، بل الظاهر عدم العبرة فيما بينهم من الاختلاف في الأُصول و الفروع، ضرورة تناول

١ـ نقله في الجواهر: ج ٣٠ ص ٤٥.

٢ـ قال ﷺ: أما الصابئون فعن أبي علي «أنهم قوم من النصارى» و عن المبسوط «أنّ الصحيح خلافه ، لأنّهم يعبدون الكواكب» و عن التبيان و مجمع البيان «أنّه لايجوز عندنا أخذ الجزية منهم، لأنّهم ليسوا أهل الكتاب» و في المحكي عن الخلاف «نقل الإجماع أنّه لايجري على الصابئة حكم أهل الكتاب» و عن العين: أنّ دينهم يشبه دين النصارى ، إلاّ أن قبلتهم نحو مهب الجنوب حيال نصف النهار، يزعمون أنهم على دين نوح، و قيل: قوم من أهل الكتاب يقرؤون الزبور ، و قيل: بين اليهود و المجوس، و قيل : قوم يوحّدون و لا يؤمنون برسول، و قيل : قوم يقرون بالله عزّوجلّ و يعبدون الملائكة و يقرؤون الزّبور و يصلّون إلىٰ الكعبة ، و قيل قوم كانوا في زمن إبراهيم عليه السلام يقولون بأنا نحتاج في معرفة الله و معرفة طاعته إلىٰ متوسط روحاني لا جسماني ، ثمَّ لمّا لم يمكنهم الاقتصار على الروحانيات و التوسّل بها فزعوا إلىٰ الكواكب، فمنهم من عبد السيّارات السبع ، و منهم من عبد الثوابت، ثمَّ إن منهم من اعتقد الالهية في الكواكب ، و منهم من سمّاها ملائكة ، و منهم من تنزّل عنها إلىٰ الأصنام.

لكن في القواعد « الأصل في الباب أنهم ـ أي السامرة و الصابئين ـ إن كانوا إنّما يخالفون القبلتين في فروع الدين فهم منهم، و إن خالفوهم في أصله فهم ملحدة لهم حكم الحربيين » و في كشف اللّثام «بهذا يمكن الجمع بين القولين لجواز أن يعدوا منهم و إن خالفوهم ببعض الأُصول ، كما يعدّ كثير من الفرق من المسلمين مع المخالفة في الأُصول ، بل الأمر كذلك في غير الامامية، و قد قيل إنّه لا كلام في عدّهما من القبلتين، و إنّما الكلام في الأحكام». / جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥. و لايخفى أنّ مقصود صاحب الجواهر من العين كتاب العين في اللغة للخليل الفراهيدي المعاصر للامام الصادق عليه السلام. و قد صرّح بذلك الخليل في مادّة:«صبأ».

الاسم لهم جميعاً، و هو مدار الأحكام ـ إلىٰ أن قال في ختام كلامه ـ: فالأقوى حينئذٍ إجراءُ حكم اليهود و النصارى على هؤلاء أجمع إلاّ من عُلم تهوّدُه بعد البعثة بناءً على عدم قبول ذلك منه لما عرفت».[١]

و أما وجه عدم قبول ذلك منه حينئذٍ، فهو اتفاق الأصحاب، و دلالة الكتاب على عدم قبول دين كلّ من آمن و تديّن بذلك الدين بعد مبعث النبيﷺ، كقوله تعالىٰ:﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،[٢] كما أشار إلىٰ هذين الوجهين في الجواهر؛ بقوله:«من غير خلاف...، بل قيل لقوله تعالىٰ:«و من يتبع غير الاسلام...».[٣]

و قد صرح الشهيد باختصاص عنوان أهل الكتاب في الآيات القرآنية بالهيود و النصارى، و علّل ذلك بقوله:«و إنّما اختصّ أهل الكتاب باليهود و النصارى دون غيرهم ممّن يتمسّكون بكتب الأنبياء كصحف شيث و إدريس و إبراهيم، أو بالزبور ، لأنّ تلك الكتب لم تنزل عليهم بنظمٍ تُدْرَسُ و تُتْلىٰ ، و إنّما أُوحي إليهم معانيها. و قيل: إنّها كانت حِكَماً و مواعظ، و لم تتضمّن أحكاماً و شرائع، و لذلك كان كلّ خطاب في القرآن لأهل الكتاب مختصّاً بهاتين الملّتين».[٤] و قد نقل في الحدائق[٥] كلام الشيهد، من غير إشكال عليه، فظاهر ذلك تأييده.

و على أيّ حالٍ يقع الكلام تارة: في نجاستهم، و أُخرى: في أنّهم من أهل الكتاب. أما نجاستهم فإن كان ملاك النجاسة هو الشرك، فحتّىٰ على القول بأنّ المجوس و الصابئي من أهل الكتاب، لا إشكال حينئذٍ في نجاستهم لو كانوا مشركين كمشركي اليهود و النصارىٰ. و ذلك بدليل قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾؛ لتمامية دلالتها، كما سيأتي تفصيله. و أما لو لم

١ـ جواهر الكلام : ج ٣٠، ص ٤٥ ـ ٤٦ .
٢ـ آل عمران: ٨٥.
٣ـ جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٦.
٤ـ مسالك الأفهام: ج ٧ ص ٣٦٣ .
٥ـ الحدائق الناضرة: ج ٢٤ ، ص ٢٥ .

يثبت شرك أهل الكتاب، فلا دليل في النصوص على نجاستهم و لو كانوا على عقائدهم بعد الاسلام. و أما إن كان ملاك النجاسة دخولهم في معقد إجماع الفقهاءِ ـ؛ لما يستفاد من كلمات الفقهاء إجماعهم على نجاسة غير اليهود و النصارى من مطلق أصناف الكفّار كما سبق آنفاً في كلام المحقق ـ، فلا إشكال في الحكم بنجاسة المجوس و الصابئة و السامرة كلّهم لو لم نقل بأنّهم صنفٌ من النصارى، كما قيل. و إنّما الكلام و الخلاف بينهم وقع في نجاسة اليهود و النصارى؛ لأنّ النصوص المستدل بها إنّما وردت في خصوص اليهود و النصارى بعنوانهما.

أما كونهم من أهل الكتاب، فقد وقع الخلاف بين فقهائنا ـ من القدماء و المتأخرين ـ في كون المجوس و الصابئي من أهل الكتاب. و قد دلّت النصوص المعتبرة على كون المجوس من أهل الكتاب كما سبق ذكرها و تحقيقها سنداً و دلالةً. و أما الصابئة فلم يدلّ نصٌ على أنّهم من أهل الكتاب و لا إجماع على أنّهم من أهل الكتاب ، بل و لا شهرة في البين.

و عليه فمصبّ الكلام في المقام امران: أحدهما: نجاسة المجوس و الصابئي، فلاخلاف بينهم في نجاستهما؛ إذ لم يخالف أحد في الحكم بنجاستهما و لم يُشِر أحدٌ ـ باستثنائهما من إجماع الأصحاب على نجاسة الكفار، و إنّما الخلاف في استثناء اليهود و النصارى من إطلاق إجماعهم في المقام. نعم بناءً على قول بعض بأنّ الصابئي و السامرة قوم من النصارى يسري الخلاف في النجاسة إليهما.

ثانيهما: في كون المجوس و الصابئي من أهل الكتاب، و قد اختلفوا في ذلك و لا إجماع في البين، لكن دلّت النصوص المعتبرة على كون المجوس من أهل الكتاب، ولكن لم يدلّ على ذلك نص في الصابئي. و مجرد دعوى ذلك من الصابئين المعاصرين لاحجية له؛ لأنّ ذلك ليس من المتواترات المتصلة بزمان نبيهم الواصلة إلينا جيلاً بعد جيل. و لا اعتبار بإخبار آحادهم؛ لعدم ثبوت وثاقتهم و للجهل بالوسائط. و إنّما الدليل قام على قبول اسلام من أظهر الاسلام أو أظهر دين اليهود و النصارىٰ. و أما ما لم يثبت كونه ديناً إلهياً، فلايثبت بإظهار الانتحال

بذلك الدين و دعوى ثبوته، كما هو واضح.

الاستدلال بالآية لكون الصابئة من أهل الكتاب

من الوجوه التي استُدِل به لإثبات كون الصابئين من أهل الكتاب قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ ٱلنَّصارىٰ وَ الصّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.[1] و نظيره قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ ٱلصَّـٰبِئُونَ وَ ٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَ عَمِلَ صٰلِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛[2] بدعوى: أنّ إرداف الصابئين في جنب اليهود و النصارى و وعدهم بالثواب و نفي عقاب الآخرة عنهم بالإيمان بالله و العمل الصالح يدلّ على كون الصابئين كاليهود و النصارى من أهل الكتاب. و ينبغي تحقيق مفاد هذه الآية.

محصّل الكلام في تنقيح مفاد هذه الآية أنّ:

ظاهر هذه الآية ـ بمقتضى سياقها ـ أنّ قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَ عَمِلَ صَـٰلِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ بجملته خبرٌ عن قوله:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ ٱلنَّصَـٰرَىٰ وَ ٱلصَّـٰبِئِينَ﴾؛ يعنى من آمن من هؤلاءِ الطوائف الأربع بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم... الخ.

كما قدّم هذا المعنى شيخ الطائفة في التبيان و ذكره مختاره قبل سائر الأقوال و التفاسير و رجّحه عليها؛ فإنّه قال في أوّل كلامه:«فان قيل: فأين تمام قوله: إنّ الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين ـ، قيل تمامه جملة قوله تعالىٰ: من آمن بالله و اليوم الآخر: لأنّ معناه: من أمن منهم بالله و اليوم الآخر، و ترك ذكر منهم؛ لدلالة الكلام عليه. و معنى الكلام:

١- البقرة: ٦٢.

٢- المائدة: ٦٩.

إنّ الذين آموا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من يؤمن منهم بالله و اليوم الآخر، فلهم أجرهم عند ربهم و لاخوف عليهم».(١)

و قال بعد نقل ساير الأقوال:«و أولى الأقاويل ما قدَّمنا ذكره. و هو المحكي عن مجاهد و السُّدَي؛ إنّ الذين آمنوا من هذه الأُمة، و الذين هادوا، و النصارى و الصابئين من آمن من اليهود، و النصارى، و الصابئين بالله و اليوم الآخر، فلهم أجرهم عند ربهم و لاخوف عليهم و لا هم يحزنون».(٢)

و الايمان الثاني المذكور في قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ...﴾ بمعنى الإيمان بالقلب و الإيمان الأوّل في قوله:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾؛ بمعنى الإيمان باللفظ في الظاهر، كما استظهره الطبرسي بقوله:«و في هذه الآية دلالة على أنّ الإيمان هو التصديق و الاعتقاد بالقلب؛ لأنّه تعالىٰ قال من آمن بالله، ثم عطف عليه بقوله و عمل صالحاً. و من حمل ذلك على التأكيد أو الفضل فقد ترك الظاهر».(٣)

و أما سائر الأقوال في تفسير قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ...﴾، فهي ثلاثة:

أحدها: أنّ المراد به خصوص اليهود و النصارى و الصابئين؛ نظراً إلىٰ فرض إيمان الطائفة الأُولىٰ. و على أيّ حالٍ إمّا أن يكون المقصود إيمانهم بأديانهم حقيقةً قبل الاسلام ممن مضى و مات قبل الاسلام و لم يدرك الاسلام، و إمّا بعد مجيء الاسلام، كما هو الأظهر، بناءً على كون المراد من الذين آمنوا ـ في صدر الآية ـ المسلمين، لا الذين آمنوا بالله و الكتب المتقدمة عن القرآن. و عليه فيكون قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللهِ...﴾ خبراً عن قوله:﴿وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ النَّصارىٰ وَ الصّابِئينَ﴾. و هذا الاحتمال لايقصر في القوّة من القول الأوّل. من هنا جعله

١- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٣.
٢- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٥.
٣- تفسير مجمع البيان: ج ١ ـ ٢، ص ١٢٧.

الطبرسي القول الأوّل.

ثانيها: أنْ يرجع قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ إلىٰ اليهود و النصارى و الصابئين، ولكن يكون المقصود المؤمنين، دون المشركين المسمّين باسم فرقتهم. و عليه يكون قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ...﴾ تفسيراً لما قبله. و يكون الخبر قوله:﴿فَلَا خَوْفٌ...﴾.

ثالثها: أن يرجع قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ إلىٰ الكل، لكن يكون بمعنى التأكيد.

و على أيّ حال محل الكلام إنّما هو أنّ إرداف الصابئين في رديف اليهود و النصارى هل يدلّ على كون الصابئين من أهل الكتاب كاليهود و النصارى؟ قد يقال: ظاهر الآية بحسب سياقها يقتضى ذلك، و لا أقلّ من دلالتها على أنّ في الصابئين يوجد من آمن بالله و اليوم الآخر و له العمل الصالح، كما يوجد في اليهود و النصارى.

ولكن يرد على هذا الاستظهار أنّه مبنيٌ على كون المقصود: من آمن بالله منهم قبل الاسلام في دينهم. و أما بناءً على كون المقصود: من آمن من اليهود و النصارى و الصابئين ـ بعد مجيء الاسلام ـ بالله و بنبيّ الاسلام محمدﷺ و باليوم الآخر و عمل صالحاً، لا وجه لهذا الاستظهار. و هذا هو الظاهر بلافرق بين كون المراد من قوله:﴿مَنْ ءَامَنَ ...﴾ خصوص اليهود و النصارى و الصابئين أو الأعم منهم و الذين آمنوا، المذكور في صدر الآية؛ إذ لافرق حينئذٍ بين كون الصابئين كاليهود و النصارى من أهل الكتاب أو فرقة كافرة مشركة بلادين و لا مذهب سماوي في ذلك العهد؛ لأنّ الملاك في فوز الجميع الإيمان بالاسلام بعد مجيئه، فانّهم سواءٌ في ذلك؛ لأنّ الاسلام يجبّ ما قبله. و هذا الاحتمال لايقصر عن سائر المحتملات لو لم يكن هو الأظهر. و على أيّ حال يكفي احتمال ذلك في سقوط الآية عن الظهور في كون الصابئين من أهل الكتاب كاليهود و النصارى.

و أما قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ ٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَ ٱلنَّصَـٰرَىٰ وَ

ٱلْمَجُوسَ وَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾،[١] فلا نظر له إلىٰ حيثية أهل الكتاب، بل سيق لبيان إيكال تمييز المحق و المبطل من الفِرَق المذكورة إلىٰ الفصل و التمييز بينهم يوم القيامة، يوم تُبلى السرائر، يوم يقول الله للمجرمين:﴿وَ ٱمْتَـٰزُوا ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُـجْرِمُونَ﴾.[٢] من هنا أردف بهم الذين أشركوا من الفِرَق المذكورة في الآية أو من غيرهم، و أوكل التمييز بين المحق و المبطل منهم إلىٰ يوم القيامة، فكيف أنّ الذين أشركوا من الباطل، فكذلك الصابئين يمكن أن يكون منهم. و أما عطف «الذين أشركوا» لايدلّ بقرينة المقابلة على حقانية الصابئين، بل المقصود ظاهراً الذين أشركوا من غير هؤلاء الفِرَق، كما أنّ بعض هؤلاء أيضاً مشركون. و الحاصل: أنّ مجرد إرداف الصابئين لليهود و النصارى أو توسطهم بين اليهود و النصارى و بين المجوس لا دلالة له أنّهم من أهل الكتاب. فلا ظهور لهذه الآية على كون الصابئين من أهل الكتاب، و إن لايخلو من إشعار بذلك، لكنّه لايكفي؛ لعدم كونه في حدّ الظهور.

هذا مضافاً إلىٰ تصريح شيخ الطائفة باتفاق فقهائنا على عدم كون الصابئين من أهل الكتاب و أنّه من أجل ذلك لم يجوّزوا أخذ الجزية من الصابئين، و أنّ فقهائنا تفرّدوا في ذلك عن علماء العامّة.

قال شيخ الطائفة:«و الفقهاء بأجمعهم يجيزون أخذ الجزية منهم، و عندنا لايجوز ذلك؛ لأنّهم ليسوا أهل الكتاب»،[٣] و أيضاً صرّح بذلك الطبرسي في تفسير مجمع البيان.[٤] مقصوده من الفقهاء فقهاءُ أهل العامّة.

هذا مضافاً إلىٰ ما سبق من دعوى الإجماع على ذلك من شيخ الطائفة في محكي

١- الحج: ١٧.

٢- يس: ٥٩.

٣- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٣.

٤- تفسير مجمع البيان: ج ٩ ـ ١٠، ص ١٢٦.

الخلاف. و هذا الإجماع و إن لم يتحقق؛ لما حكاه في الجواهر[١] عن شيخ الطائفة من مخالفة أبي علي بقوله إنّهم قومٌ من النصارى، لكن الشهرة القدمائية في المسألة عظيمة؛ لعدم نسبة الخلاف إلىٰ أحد إلاّ أبى علي. و لادليل من النص على كون الصابئين من أهل الكتاب.

و أما دعوى آحاد أشخاص الفرقة المسمّاة بالصابئة في زماننا ثبوت دين إلهى و كتاب سماويٍ لهم، فليست بحجة؛ لأنّ ذلك من الأُمور المهمة التوقيفية المحضة لاتثبت إلاّ بالحجة الشرعية من آية صريحة أو واضحة الدلالة، أو إجماع قطعي، أو شياع متواتر متصل إلىٰ زمان ذلك النبي الذي يدعونه، أو لا أقلّ من دلالة رواية معتبرة صريحة أو ظاهرة واضحة الدلالة على ذلك صادرة عن أهل بيت الوحي عليهم السلام. و هي لم ترد حتى ضعيفة، مع أنّ الشهرة القدمائية العظيمة على نفي كونهم من أهل الكتاب. و أما الذي يثبت بإظهارهم فإنّما هو انتحالهم و انتقالهم إلىٰ دين إلهي ثابت بالدليل القطعي كاليهود و النصارى، أو بالحجة الشرعية المعتبرة كما وردت في المجوس ـ و إن لم يثبت نبيٌّ لهم باسم زردشت ـ كما يثبت إسلام من أظهره بالشهادتين.

و أمّا وجود قوم مسمّى بالصابئة و دعواهم بأنّ لهم دين يحيى و أنّ كتابهم كتاب يحيى و أنّ أحكامهم الدينية أحكام ذلك الكتاب، فلايثبت شيءٌ من ذلك بمجرد دعواهم، و لا بنسبة بعض العلماء إليهم ذلك، مع ما يوجد بينهم في ذلك من الاختلاف الشديد. و أما دعوى أنّه كان ليحيى النبي عليه السلام كتاباً سماوياً بدلالة قوله تعالىٰ:﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾،[٢] فهي غير وجيهة؛ لأنّ الكتاب الذي أُمر يحيى بأخذه إنّما هو إنجيل، كما قال في تفسير مجمع البيان؛[٣] لأنّ عيسى عليه السلام بعد مضيّ رضاعه حينما تكلّم كان حجّة على يحيى فلو أدرك يحيى، و كان إنجيل ذلك الكتاب الذي أُمر يحيى بأخذه، كما يفهم ذلك من صحيحة يزيد الكناسي،

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥.

٢- مريم: ١٢.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٥٠٦.

قال:«سألت أباجعفرعليه السلام: أكان عيسى بن مريمعليه السلام حين تكلّم في المهد حجّة الله على أهل زمانه؟ فقالعليه السلام: كان يومئذ نبيّاً حجّة لله غير مرسل. أما تسمع لقوله حين قال:إنّي عبدالله آتاني الكتاب و جعلني نبيّاً * و جعلني مباركاً أين ما كنت و أوصاني بالصلوة و الزكوة ما دمت حيّاً.

قلت: فكان يومئذٍ حجّة لله على زكريّاً في تلك الحال و هو في المهد؟ فقالعليه السلام: كان عيسى في تلك الحال آية للناس، و رحمة من الله لمريم حين تكلّم فعبّر عنها، و كان نبيّاً حجّة على من سمع كلامه في تلك الحال، ثمّ صمت فلم يتكلّم حتى مضت له سنتان، و كان زكريّا الحجّة لله عزوجلّ على الناس بعدما صمَتَ عيسى سنتين، ثم مات زكريّاعليه السلام، فورِثه ابنه يحيى الكتاب و الحكمة، و هو صبيّ صغير، أما تسمع لقوله عزّوجلّ: يايحيى خذ الكتاب بقوة و ءاتيناه الحكم صبيّاً. فلما بلغ عيسىعليه السلام سبع سنين تكلّم بالنبوّة و الرسالة حين أوحى الله تعالىٰ إليه، فكان عيسى الحجّة على يحيى و على الناس أجمعين».[١]

و عليه فلم يكن ليحيى ديناً غير دين عيسى و لا كتاب غير كتابه.

هذا كلّه مع أنّه لايثبت بذلك طهارتهم أو جواز نكاحهم؛ لإجماع أصحابنا على نجاسة غير اليهود و النصارى بلا مخالف، إلاّ مثل أبي على القائل بأنّهم من النصارى. فإذا لم يثبت كونهم من النصارى لاخلاف و لا إشكال في نجاستهم. نعم لو أظهر الصابئون المعاصرون انتحالهم إلىٰ دين النصارى، يمكن الحكم عليهم بذلك و المعاملة معهم معاملة النصارى. لكن يرد حينئذٍ إشكال صاحب الجواهر، من دلالة قوله تعالىٰ:﴿وَ مَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾؛[٢] إذ يدلّ على عدم قبول دين غير الاسلام بعد مجيء الاسلام. و لكن إشكاله غير وارد، و إلاّ فلابدّ من عدم معاملة جميع اليهود و النصارى ـ من عهد أهل البيتعليهم السلام إلىٰ زماننا ـ معاملة أهل الكتاب، و هذا مخالفٌ للنصوص المتظافرة و إجماع جميع الفقهاء.

١- تفسير البرهان: ج ٦، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، ح ٣.
٢- آل عمران: ٨٥.

بيان آخر لإثبات عدم كون الصابئين من أهل الكتاب

يمكن إثبات عدم كون الصابئين من أهل الكتاب بتقريب آخر. حاصله أنّ كون الصابئين من أهل الكتاب؛ إما كان في عهد الأئمة من الواضحات، أو مشكوكاً مختلفاً فيه، أو كان عدم كونهم من أهل الكتاب من الواضحات.

أما الأوّل: فهو خلاف الوجدان؛ لما وقع من الخلاف في كونهم من أهل الكتاب من زمان أوائل القدماء، و لعدم إمكان كون خلاف الشهرة العظيمة القدمائية من الواضحات بين أصحاب الأئمةعليهم‌السلام.

و أما الثاني: فأيضاً من المستبعد جدّاً؛ لعدم ورود سؤال عن ذلك في رواية حتى الضعيفة مع كثرة السؤال عن حال المجوس في الروايات. فلو كان حكم الصابئين مورد الاختلاف، لورود السؤال عنهم كما ورد في المجوس.

فيتعيّن الثالث. و هو كون الصابئين من غير أهل الكتاب من الواضحات بين أصحاب الأئمة، و إنّما لم يتعرّضوا إلىٰ السؤال عن حكمهم لكونه من الواضحات المسلّمات بينهم. كما تشهد لذلك الشهرة العظيمة بين قدماء الأصحاب على عدم كونهم من أهل الكتاب.

طهارة الإنسان الذاتية

حاول بعض المحققين[1] لتأسيس قاعدة في المقام للرجوع إليها عند الشك في نجاسة بعض أصناف الكفار. و هي طهارة الانسان الذاتية.

و لاريب في طهارة الانسان الذاتية لولا عروض الكفر عليه، و أنّه إذا عرض عليه الشرك يصير نجساً بإجماع فقهائنا، بلا خلاف بينهم في غير اليهود و النصارىٰ ـ من الكفار و الملحدين و الزنادقة ـ، كما سبق تحقيق هذا الإجماع. و لا حاجة لإثبات طهارة الانسان الذاتية

١- راجع مجلّة فقه أهل البيت: الرقم ٧ ـ ٨، ص ١٦٧ ـ ٢١٢.

إلىٰ تجشّم الاستدلال ببعض النصوص[١] الواردة في غُسل النصارىٰ مات المسلم الذي بين أهل الكتاب، و بما ورد في[٢] اشتراط الضيافة على أهل الذمة في ضمن شرائط الذمة، و ما دلّ على جواز نكاح أهل الكتاب،[٣] مما استدل به لطهارة أهل الكتاب على فرض تماميّته.

هذا، مع أنّ الطائفة الأُولى ناظرة إلىٰ حال الاضطرار؛ لقوله عليه السلام:«يغتسل النصارى، ثم يغسّلونه، فقد اضطرّ»، في موثقة عمار بن موسى،[٤] و أنّ مسألة اشتراط الضيافة و النزول على أهل الذمة لا دلالة لها على طهارتهم؛ لإمكان أخذ الخبز و الماءِ و التمر و ساير الأغذية من غير سراية نجاستهم إلىٰ المسلمين، و أنّ ما دلّ على جواز نكاح أهل الكتاب قد نُسِخ بما دلّ على حرمة الزواج الدائم مع أهل الكتاب من نصوص الكتاب و السنّة؛ لنسخ آية نكاح المحصنات من الذين أُوتوا الكتاب بقوله تعالىٰ:﴿وَ لاَ تَنكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ﴾، و اختصاص الجواز بالمتعة.

مضافاً إلىٰ عدم دلالة لهذه النصوص على طهارة الإنسان الذاتية، بل غاية ما يثبت بدلالتها طهارة أهل الذمة و مطلق النصارى، مع ما قد عرفت من المناقشة في أصل دلالتها على ذلك. و من هذا القبيل قوله تعالىٰ:﴿وَ طَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوْتُوا ٱلْكِتَابَ﴾؛[٥] لأنّ حلية أكل طعامهم لاتنافي نجاسة أنفسهم. و كذا غير ذلك مما وقع فيه النقض و الإبرام، من النصوص

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٢- في صحيح البختري، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال:«ينزل المسلمون على أهل الذمّة، و لا ينزل المسلم على المسلم، إلاّ بإذنه. / الوسائل: ب ٥٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢، و مثله ح ٣.

٣- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر / ح ٣ و ٤ / ب ١٠،ح ١٠، ١١ / ب ٤، ح ٢ / ب ٢، ح ١، ٥ / ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ١.

٤- رواها المشايخ الثلاثة بأسنادهم الموثقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت:«فان مات رجلٌ مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوي قرابته و معه رجال نصارى و نساءٌ مسلمات ليس بينه و بينهنّ قرابة؟ قال عليه السلام: يغتسل النصارى ثم يغسّلونه، فقد اضطرّ. و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوي قرابتها و معها نصرانية و رجال مسلمون ليس بينها و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: تغتسل النصرانية ثم تُغَسّلها». / الوسائل ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٥- المائدة: ٥.

التي استُدِل بها لطهارة أهل الكتاب، فلا حاجة إلىٰ الاستدلال بشيءٍ من هذه النصوص لإثبات طهارة الانسان الذاتية، بعد قيام الإجماع القطعي عليها بين الأصحاب، و سيأتي البحث عنها. و إنّما خرجنا عن هذا الأصل بإجماع الأصحاب على نجاسة غير اليهود و النصارى من مطلق أصناف الكفار.

و ربما يُستدل لطهارة الانسان الذاتية بالآية الدالة على تكريم الله تعالىٰ الانسان بقوله:﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَ حَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَ ٱلْبَحْرِ وَ رَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَ فَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾؛[١] بدعوى دلالة تكريم الانسان على طهارته الذاتية الشرعية.

و من ذلك قوله تعالىٰ:﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾.[٢] وجه دلالة هاتين الآيتين أنهما في مقام بيان الامتنان على الانسان بأنّه مورد تكريم الله في عيشه بإتمام النعمة عليه و بخلقه في أحسن تقويم. و هذا لايلائم نجاسته الذاتية مع فرض تشريع وجوب الاجتناب عن النجس؛ إذ يوجب ذلك العسر و الحرج و الاختلال في العيش. فتدلاّن بالدلالة السياقية على طهارة الانسان الذاتية.

و يرد على هذا الاستدلال: أنّ ذلك لا ينافي عروض النجاسة عليه بواسطة الكفر و الشرك، كما أخبر سبحانه عن هبوط الانسان و سقوطه إلىٰ أسفل سافلين بعد ذيل الآية المزبورة؛ بقوله:﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾.[٣] و لا يكون هذا السقوط إلاّ بسبب الشرك و الفسق، كما أعلن الله تعالىٰ بلعن الكفار، و أهل الكتاب، و الظالمين، و المفسدين، و الفساق في كثير من الآيات القرآنية.[٤]

و العمدة في الاستدلال لطهارة غير المشرك من الانسان هي الإجماع و الضرورة؛ إذ لم

١- الاسراء: ٧٠.

٢- التين: ٤.

٣- التين: ٥.

٤- البقرة: ٨٩، ١٦١، المائدة: ٧٨، ٦٤ / هود: ١٨، ٢٠، ٩٩ / الرعد: ٢٥.

يختلف أحدٌ من علماءِ الاسلام في طهارة الانسان الذاتية ما لم يعرض عليه الكفر و الشرك، و لو بقانون تبعية أولاد الكفّار لآبائهم. هذا مضافاً إلىٰ أنّ ذلك مقتضى قاعدة الطهارة؛ بناءً على عمومها للشبهات الحكمية، كما هو الظاهر. و إنّما لكلام في كونهم من أهل الكتاب بعد الالتزام بكفرهم لإنكار رسالة نبيّنا صلى الله عليه وآله.

ولكن طهارة الانسان الذاتية ليس لها أيّ تأثير في مسألتنا هذه بعد قيام الإجماع و الضرورة على نجاسة الانسان الكافر بعرض الكفر و الشرك. فلايصح الاستدلال بها لطهارة أهل الكتاب. و ستعرف في خلال البحث تصريح جميع الفقهاء بهذا الإجماع و الضرورة. كما أنّه لا يضرّ بهذا الإجماع اختلاف العلماء في نجاسة اليهود و النصارى. فالملاك الأصلي ثبوت الكفر، فإذا ثبت في قوم لا مناص من الحكم بنجاستهم إلاّ ما خرج بالدليل، كما قيل في غير المشركين من اليهود و النصارىٰ.

مقتضى القاعدة عند الشك

إذا شككنا في طهارة اليهودي و النصراني، بالشبهة الحكمية ـ كما هو محلّ الكلام ـ لأجل عدم تمامية دلالة دليل طهارتهما، تجري قاعدة الرجوع إلىٰ العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل و الأكثر؛ إذ المفروض أنّ في المقام قام الدليل و دلّ بعمومه على نجاسة مطلق الكفار، و لم تثبت و لم تتمّ دليلية الدليل الخاص على طهارة خصوص اليهود و النصارى أو أهل الكتاب. و مرجع ذلك إلىٰ تردد مفاد دليل نجاسة الكافر بين نجاسة مطلق الكفار الشامل لليهود و النصارىٰ، و بين نجاسة غير اليهود و النصارى. و القدر المتيقن منه نجاسة غير اليهود و النصارى من أصناف الكفار، و هو الأقل. و أما اليهود و النصارى فلامناص فيهما من الرجوع إلىٰ العموم؛ لأنّ دليل نجاسة الكفار و إن كان لُبّيّاً ـ لأنّه الإجماع ـ، إلاّ أنّ كلمات المجمعين صريحةٌ في نجاسة مطلق أقسام الكفّار، فلا مناص من الرجوع إلىٰ هذا العموم؛ لفرض عدم تمامية دليل الخاص في الزائد، فهو غير صالح للتخصيص

فيه. هذا هو مقتضى القاعدة الرجوع إلىٰ العام في الزائد عند الشبهة المفهومية ـ الدائرة بين الأقلّ و الأكثر ـ في دليل المخصّص.

هذا، ولكن مقتضى استصحاب عدم النجاسة بالعدم الأزلي طهارة من شك في طهارته بالشبهة الحكمية، و أيضاً بمقتضى استصحاب عدمها بالعدم النعتي؛ نظراً إلىٰ الطهارة الذاتية للانسان من بداية خلقته بمقتضى فطرة التوحيد التي فطر الناس عليها. كما تجري استصحاب الطهارة الذاتية حينئذٍ؛ بمقتضى كرامته الذاتية من جانب الله تعالىٰ. و خلقته في أحسن تقويم. ولكن هذا الاستصحاب يعارض مقتضى القاعدة المزبورة. ولكن التحقيق: تقديم مقتضى القاعدة؛ لاستنادها إلىٰ الأمارة. ولكن الاستصحاب أصل، و لا تصل النوبة إلىٰ الأصل مع وجود الأمارة. و لاينافي ذلك فرض الشك لأنّ الشك؛ إنّما هو في نجاسة خصوص اليهود و النصارى و منشؤه الشبهة المفهومية لدليل المخصّص. ثم إنّه و إن لا يكون دليل المخصّص نفسه دائراً بين الأقل و الأكثر، مثل دليل «حرمة إكرام الفاسق» المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة و بين الأعم منه و مرتكب الصغيرة، إلاّ أنّ الملاك يأتي هاهنا و هو الشك في مدلول دليل المخصّص.

محصّل الكلام: أنّ مقتضى العموم المحكّم في المقام الحكم بنجاسة من شك في نجاسته بالشبهة الحكمية من اليهود و النصارىٰ.

و عليه: فمقتضى القاعدة حينئذٍ عند الشك الحكم بنجاسة اليهود و النصارى.

هذا في الشبهة الحكمية. و أما الموضوعية، فمقتضى القاعدة فيها سقوط العام و الخاص كليهما عن الحجية، و الرجوع إلىٰ أصل الطهارة؛ لعدم تكفّل الدليل الشرعي لإثبات موضوعه.

الاستدلال لطهارة الكتابي بقاعدة الطهارة

ربّما يستدل للحكم بطهارة الكتابي بقاعدة الطهارة، بل يُدّعى إثبات الطهارة الواقعية بها.

وجه الاستدلال: أنّ هذه القاعدة دلّت على طهارة كل ما لم تُعلم نجاسته؛ سواءٌ كانت الشبهة موضوعية أو حكمية كما في المقام. و غاية ما يمكن أن يُرجع إليه بالمآل ـ على فرض عدم إثبات طهارة الكتابي بالأمارة من النص و الاجماع ـ هي هذه القاعدة؛ إذ يُشك حينئذٍ في طهارته. و هذه القاعدة دلّت على طهارة كل مشكوك الطهارة و النجاسة. و لو بالشبهة الحكمية. و دليلها قوله عليه السلام «كل شيءٍ نظيف حتى تعلم أنه قذر. فإذا علمت، فقد قذر. و ما لم تعلم فليس عليك» في موثقة عمار.[١]

و فيه: أوّلاً: أنّ القائل بالنجاسة يدّعي قيام الأمارة عليها بدعوى تمامية دلالة الآية و الروايات على نجاسة الكتابي، فلا شك في البين حتى تصل النوبة إلىٰ أصالة الطهارة؛ إذ أُخِذ في موضوعها الشك و الجهل في طهارة الشيء، و لا إشكال في ارتفاع الشك بقيام الأمارة عليها.

و ثانياً: شمول الموثقة المزبورة للشبهات الحكمية بعيد عن سياقها، و إن قلنا بطهارة كل ما لم يُعلم نجاسته بتقريب آخر بينّاه في محلّه. و على أيّ حال فالعمدة في المناقشة هي الوجه الأوّل.

قد يقال: إنّ أصالة الطهارة و إن لا تصل النوبة إليها؛ لعدم بقاءِ الشك بقيام الأمارة، إلاّ أنّه لا مانع من الرجوع إلىٰ قاعدة الطهارة؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها؛ لأنّها ناظرة إلىٰ الحكم الواقعي الأوّلي الثابت عند مطلق الجهل كما في الأمارات كلّها، و لا نظر لها إلىٰ الحكم

١ـ الوسائل: ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

الظاهري الثابت في ظرف الشك بالأصل. و ربّما يُجعل[١] ذلك وجه الفرق بين قاعدة الطهارة و بين أصالة الطهارة.

لكن هذا الكلام ينشأ من عدم الإحاطة بكلمات الفقهاء و نصوص المقام؛ إذ من الواضح أنّه لا دليل في المقام إلاّ موثقة عمار المزبورة و موضوعها عدم العلم بالنجاسة. و لا تفيد هذه الموثقة إلاّ أصالة الطهارة. نعم احتمل بعض دلالتها على جعل الطهارة الواقعية لذات مجهول النجاسة و على ذلك شيّد احتمال كون أصالة الطهارة من الأمارات.لكنّه غير وجيه؛ إذ الحكم الواقعي إنّما يثبت لذات الموضوع لا بوصف أنّه مجهول. فإذا ثبت حكم لشيءٍ في ظرف الجهل بوصف أنّه مجهول الحكم يكون الحكم حينئذٍ ظاهرياً. و هذا هو مفاد أدلّة الأُصول. و هو الوجه الفارق بين الأمارات و الأُصول. هذا مضافاً إلىٰ دلالة قوله عليه السلام: «فما لم تعلم فليس عليك» على نفي فعلية النجاسة الواقعية و نفي تنجُّزها في ظرف الجهل بها. و عليه فالقول بأنّ هناك قاعدتين أحدهما قاعدة الطهارة و الآخر أصالة الطهارة ممّا لا أساس له بل توهُّمٌ محضٌ. و ذلك لأنّ الفارق الأساسي بين الأمارة و الأصل أنّ في لفظ دليل اعتبار الأصل أُخذ الشك و الجهل و عدم العلم. بخلاف الأمارة، و إن كان مصبّها ظرف عدم العلم الوجداني بالواقع. من هنا قالوا إنّ دليل الأمارة ينظر إلىٰ الحكم الواقعي. دون دليل الأصل؛ إذ لوحظ و أُخِذ في لسانه و لفظه الجهل و الشك في الواقع، و ذلك لا يكون إلاّ في فرض عدم قيام الأمارة على الحكم الواقعي؛ إذ بقيامها يرتفع الشك و الجهل بالواقع بحكم الشارع، و يصير الحكم الواقعي معلوماً و لو بالتعبّد.

محصّل الكلام: أنّ قاعدة الطهارة، فليست إلاّ أصالة الطهارة المستندة إلىٰ موثقة عمار المزبورة. و القول بأنّ هذه الموثقة دلّت على ثبوت الطهارة الواقعية لكل مجهول النجاسة، شططٌ من الكلام، كما قلنا في محلّه؛ إذ الجهل المأخوذ بلفظه في موضوع الحكم في هذه

١- راجع مجلة الفقه: ج ٨ ـ ٧، ص ٢٥.

الموثقة لا يكون إلاّ بمعنى الجهل و الشك في الحكم الواقعي عند عدم قيام أمارة شرعية عليه، و لا يفيد مثل هذا الدليل إلاّ إثبات الحكم الظاهري عند عدم الأمارة على الحكم الواقعي، و لا يفيد إلاّ مفاد الأصل. من هنا كل من عبّر بقاعدة الطهارة يكون مراده أصالة الطهارة و لا دليل عليهما إلاّ موثقة عمار، و نحوها ممّا دل على ترخيص التناول و الاستعمال و ترتيب آثار الطهارة على المشكوك كقاعدة الحلية، و الإباحة، كقوله:«كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»، و «كل شيءٍ حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه»؛ إذ ما حَكَم الشارع بترتيب آثار الطهارة عليه، لا يكون إلاّ طاهراً. و إن عدم الفرق بين عنواني «قاعدة الطهارة» و «أصالة الطهارة» من الواضحات، و لا ينبغي أن يخفى على من له أدنىٰ تحصيل و بصيرة في الفقه.

أللّهم إلاّ أن يكون مراد هذا القائل من أصالة الطهارة استصحاب عدم النجاسة بالعدم الأزلي أو النعتي أو استصحاب طهارة الانسان الذاتية بالتقريب المزبور. لكن المناسب حينئذٍ التعبير عنه باستصحاب الطهارة أو استصحاب عدم النجاسة أو أصالة عدم نجاسة الانسان، دون أصالة الطهارة؛ لأنّ المراد من أصالة الطهارة في اصطلاح الفقهاء عند الإطلاق إنّما هو قاعدة الطهارة.

الاستدلال بالآية لنجاسة أهل الكتاب

و العمدة في الاستدلال لطهارة الكتابي أو نجاسته إنّما هي نصوص الكتاب و السنّة إذ لا إجماع في البين.

و من أهمّ ما استُدِل به لنجاسة أهل الكتاب قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾.[1] و قد صرح بذلك أصحابنا، كشيخ الطائفة و الطبرسي و غيرهما،[2] بل في الحدائق أنّ كافّة أصحابنا الإمامية على هذا التفسير للآية؛ حيث إنّه ـ بعد النقض و الإبرام في تفسير الآية

١- البقرة: ٢٨.

٢- تفسير التبيان: ج ٥، ص ٢٠٠ / مجمع البيان: ج ٥، ص ٢٠.

المزبورة ـ قال:«و بالجملة: فانّ دلالة الآية على النجاسة كنجاسة الكلاب و نحوها مما لا إشكال فيه كما عليه كافة الأصحاب إلاّ الشاذ النادر في الباب، و مناقشة جملة من أفاضل متأخري المتأخرين كما نقلنا عنهم مردودة بما عرفت».[١]

و أما ما أشار إليه من مناقشة بعض الأفاضل، فهو ثلاث مناقشات:

١ ـ لفظ «النَجَس ـ بالفتح ـ» مصدرٌ لا يوصف به الأشخاص و الذّوات و إنّما توصف به الأحداث. ٢ ـ عدم دلالة كلمات أهل اللغة على كون لفظ «النَجَس» بمعنى النجاسة المصطلح الفقهي. ٣ ـ مفاد الآية بدلالة لفظ «إنّما» اختصاص موضوع النجاسة بالمشركين، ولكن المُدّعى إنّما هو أهل الكتاب، و هو أعمٌّ من المشرك، كما أنّ المشرك أعمٌّ من أهل الكتاب، و النسبة بينهما هي العموم من وجه.

و الجواب إجمالاً عن الإشكال الأوّل: بأنّ لفظ «النَجَس» قد أُطلق على الذوات ـ المذكر و المؤنث، و الجمع و المفرد على حد سواء ـ في صريح كلمات أهل اللغة الأقدمين المعاصرين لعهد الشارع، كما سيأتي.

أمّا الاشكال الثاني: فأجاب عنه في الحدائق [٢] بأنّ لفظ «النَجَس» و إن يعمّ في اللغة معنى الرجس و الرجز و مطلق القذارة الشامل للمعنوية و الظاهرية؛ إلاّ أنه جاء في الروايات بمعناه المعهود الشرعي و بكثرة الاستعمال صار حقيقة متشرعية في ذلك. و من المعلوم أنّ العرف الخاص بين المتشرعة مقدّمٌ على العرف العام اللغوي.

و أما الاشكال الثالث، فقد أجاب عنه في الحدائق[٣] بإطلاق عنوان المشرك على أهل الكتاب في قوله تعالىٰ:﴿وَ قَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللهِ وَ قَالَتِ ٱلنَّصَارَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللهِ ـ إلىٰ

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٦.

٢- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٥.

٣- المصدر: ص ٦٦.

قوله ـ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.[١] و يرد عليه: أنّ إطلاق المشرك على أهل الكتاب في بعض الآيات لايوجب ظهور لفظ المشركين في أهل الكتاب عند الإطلاق و عدم القرينة؛ إذ قوبل بينهما في آيات أُخرى كما سيأتي.

و على أيّ حال يتوقف تفسير هذه الآية و كشف المراد منها و تمامية الاستدلال بها على تحقيق معنى لفظي «المشرك» و «النَجَس».

تحقيق معنى لفظ «المشرك»

أما لفظ «المشرك»، فمعناه واضحٌ معروف؛ لأنّه اسم الفاعل من باب الإفعال من لفظ «الشرك» و بمعنى الفعل اللازم كفعل «أفلح» و «آمن». من هنا يتعدي بالباءِ في مثل قولهم: أشرك بالله. و معناه جعل الشريك و العِدل لله تعالىٰ، كما أجمع عليه أهلُ اللغة من القدماء و المتأخرين، بل كثُرَ استعماله في ذلك في نصوص الكتاب. و أصالة الحقيقة تنفي إرادة غير المعنى الحقيقي من الخطاب إلاّ بقرينة.

و عليه فإرادة غير المعنى اللغوي الحقيقي من لفظ «المشركون» في الآية بحاجةٍ إلىٰ الإثبات بقرينة.

و لا فرق في جعل الشريك و العدل لله تعالىٰ بين كون ذلك الشريك صنماً و وثناً، و بين كونه ابناً أو غيره. فيشمل هذا اللفظ عَبَدة الأصنام و الأوثان، و عبدة الكواكب، كما يشمل المشركين من أهل الكتاب الذين قالوا عُزَيرٌ بن الله، أو المسيح بن الله و غير ذلك من أصناف المشركين. نعم لا يشمل هذا اللفظ غير المشركين من مطلق أهل الكتاب، من هنا قوبل بينهما في قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ وَ ٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾.[٢] و ﴿لَمْ يَكُنِ

١– التوبة: ٣٠.
٢– البيّنة: ٦.

ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ وَ ٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ﴾،[١] و ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ وَ ٱلصَّٰبِئِينَ وَ ٱلنَّصَٰرَىٰ وَ ٱلْمَجُوسَ وَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.[٢] و لا فرق بين اصناف الشركاء، من الجنّ و الانس و ساير المخلوقين، كما دلّ عليه قوله تعالىٰ:﴿وَ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ ٱلْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ﴾.[٣] و على ذلك دلّ قوله تعالىٰ:﴿ٱتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ ٱللهِ وَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهاً وَاحِداً لَاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.[٤] هذه الآية دلّت على شرك صنف من أهل الكتاب.

و قد أُطلق الشرك على طاعة شياطين الجن و الإنس في مقام العمل، كما في قوله تعالىٰ:﴿وَ إِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾،[٥] و قوله:﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلَّا وَ هُم مُشْرِكُونَ﴾[٦]؛ أي مراؤون في العبادات و الطاعات؛ بناءً على أصح التفسيرين. و يشهد لذلك قوله تعالىٰ:﴿وَ لا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾.[٧]

ولكن ذلك إنّما يستفاد بمعونة القرينة، فليس ذلك من قبيل الشرك بالله؛ بل من قبيل الشرك بعبادته و طاعته. كما أنّ لفظة «أل» وضعت للجنس و إرادة غير معناها الحقيقي في الآية المزبورة ـ و هو العهد كما قيل ـ بحاجة إلىٰ الاثبات بقرينة.

و على أيّ حال لا إشكال في كون صنف من أهل الكتاب من قبيل المشركين، لاجميعهم؛ إذ من الواضح أنّ التوحيد نداءُ كل كتاب سماويٍّ و أساس كل دين إلهي. و أما ما

١- البيّنة: ١.
٢- الحج: ١٧.
٣- الأنعام: ١٠٠.
٤- التوبة: ٣١.
٥- الانعام: ١٢١.
٦- يوسف: ١٠٦.
٧- الكهف: ١١٠.

دلّ[١] على شرك اليهود، و النصارىٰ، فيمكن حمله على المشركين منهم. كما أنّ بعض المشركين ليس من قبيل أهل الكتاب. و النسبة بينهما عموم من وجه، كما يشهد لتغاير عنواني اليهود و المشرك المقابلة بينهما في قوله تعالىٰ:﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱلْيَهُودَ وَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾،[٢] مضافاً إلىٰ ما سبق آنفاً من الآيات الدالّة على ذلك في النصارى.

تحقيق معنى
لفظ «النجس»

و أمّا لفظ «النَجَس» ـ بفتح الجيم ـ، فلم يُستعمل في القرآن، إلاّ في مورد واحد في المشركين في قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾.[٣] و هو في اللغة بمعنى غير الطاهر من الشيءٍ أو الشخص المتلوّث بالقذارة، كما يستفاد من كلمات أهل اللغة الأقدمين المعاصرين لعهد الأئمة:.

قال الخليل[٤]:«النَّجِسُ: الشيءُ القَذِرُ حتّى من الناسَ، و كُلُّ شيءٍ قَذِرْتَه فهو نَجَسٌ. و امرأةٌ نَجَسٌ و رجالٌ نَجَسٌ و نِسوةٌ نَجَسٌ، فإذا لم يكن على طهارةٍ من الجنابة و لم يُبالِ فهو نَجِسٌ».[٥] و الظاهر أنّ مقصوده من «كلّ شيءٍ قذرتَه» كلّ شيء متنجّس. و يستفاد من كلامه مجيءِ لفظ «النَجَس» بمعنى المتنجّس بمعنى النجاسة العَرَضية المصطلحة؛ لأنّها مراده من لفظ «القذر»، كما فسّر به النجس بالكسر في صدر كلامه.

و نقل الأزهري عن الليث[٦] أنّه قال:«النَّجِس: الشيءُ القَذِرُ من النَّاس و من كل شيءٍ قَذِرْتَهُ رَجُلٌ نَجَسٌ، و قومٌ أنْجَاسٌ. و لُغةٌ أُخرى: رجُلٌ نَجَسٌ و رَجُلاَنِ نَجَسْ، و رِجَالٌ نَجَسٌ، و

١- الكافي: ج ٧، ص ٣٦١، ح ٥.
٢- البقرة: ٨٢.
٣- التوبة: ٢٨.
٤- تُوفّي الخليل في سنة ١١ ـ ١٧٤ هـ ق.
٥- كتاب العين: ج ٣، ص ١٧٥٩.
٦- عاش الليث في سنة ٧٤ ـ ١٦٥ هـ ق.

امرأةٌ نَجَسٌ».[۱] يفهم من كلام الليث أنّ «نَجِسٌ و نَجَسٌ» بكسر الجيم و فتحه لغتان بمعنى الشيء أو الشخص القَذِر و المتقذّر، و النجس و المتنجس.

و نقل عن الفَرّاء[۲] أنّه قال:«نَجَسٌ لا يُجمع و لا يؤنّث».[۳] يفهم من كلامه أنّ لفظ النَجَس بالفتح لا فرق بينه و بين النَجِس بالكسر و إنّما الفرق بأنّ النَجَس بالفتح لا يُجمع و لا يؤنّث بل يفرد و يُذكَّر في الجميع، بخلاف لفظ النَجِس بالكسر.

و قال ابن فارس[٤]:«النون و الجيم و السين أصلٌ صحيح يدلُّ على خلاف الطّهارة. و شيءٌ نَجِسٌ و نَجَسٌ: قذِر. و النَّجَس: القَذَر».[٥] يفهم من كلامه أنّ لفظ «النَجَس» بالفتح يجيءُ بمعنى الشيء و الشخص القَذِر؛ أي النَجِس، و أيضاً يجيءُ بمعنى القذارة و النجاسة بالمعنى الحدثي.

و يعلم من مجموع كلمات أهل اللغة أنّ «النَّجَس» ـ بفتح الجيم يجى كثيراً بمعنى الشيءِ أو الشخص القذِر و أيضاً قد يجيءُ بمعنى القذارة.

و عليه فلا قصور للآية المزبورة في الدلالة على نجاسة المشركين بمعناه المصطلح. بل المستفاد من كلماتهم أنّ المتبادر من لفظ النَجَس بالفتح إنّما هو الشخص أو الشيءُ القذِر. و أمّا مجيئيءُ لفظ «النَجَس» بمعنى الرجس و الرجز و القذارة المعنوية، فإنّما هو بالقرينة؛ إمّا بقرينة المستعمل فيه، أو إردافه بلفظ الرجس و الرجز، أو لسائر القرائن السياقية و المقامية و المقالية، كما يظهر ذلك لمن تتبّع في الروايات الواردة في ذلك و في كلمات الفقهاء. كما أنّ مادّة الطهارة ـ بصيغها و ألفاظها المختلفة ـ، ربّما تُستعمل في الطهارة المعنوية النفسية و

١- تهذيب اللغة: ج ١٠، ص ٥٩٣.
٢- كان يعيش في سنة ١٤٤ ـ ٢٠٧ هـ ق.
٣- تهذيب اللغة: ج ١٠، ص ٥٩٣.
٤- المتوفي بسنة ٣٩٥.
٥- معجم مقائيس اللغة: ج ٥، ص ٣٩٣.

القلبية و الباطنية بمعونة القرائن. كما هو معلوم لمن أمعن النظر و تأمّل في موارد استعمال مادّتي الطهارة و النجاسة ـ بألفاظهما و صيغهما المختلفة ـ في الآيات و الروايات، و في كلمات أُدباءِ العرب الأقدمين. هذا بحسب اللغة.

و أما في الاصطلاح، فلا خلاف بينهم في كون لفظ «النَجَس» ـ بالفتح» ـ مرادفاً للنجِس ـ بالكسر ـ في أصل المعنى، كما يظهر من خلال كلماتهم في تفسير الآية المزبورة و كذلك في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، بل في الروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله جاءَ لفظ النجس بمعناه المصطلح الشرعي. و احتمال الفرق بين النجس بالكسر و الفتح مدفوع بتصريح كلمات أهل اللغة الأقدمين. و قد ذكر بعض المحققين شواهد من النصوص و كلمات الأصحاب في ذلك.[١]

محصل الكلام في لفظ «النجَس» أنّه وضع للقذر في عهد النبي صلى الله عليه وآله و ذلك لدلالة كلمات الأقدمين من أهل اللغة المعاصرين للأئمة الأوائل عليهم السلام. مضافاً إلىٰ أصالة عدم النقل عند الشك في كون وضعه في عهد النبي صلى الله عليه وآله لذلك أم لا. و كذلك الكلام في لفظ القذر؛ إذ كان في ذلك الزمان في مقابل الطاهر كما جاءَ في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر». فيثبت بذلك ظهور لفظ النَجَس في النجاسة الشرعية التي هي في مقابل الطاهر.

هذا، و قد يشكل في دلالة الآية على نجاسة المشركين بمعناها المعهود الشرعي. و هو أنّ بكثرة استعمال لفظ النجس و مادّة النجاسة بمختلف صيغها لا يثبت كونه حقيقة في ذلك؛ أي في زمان نزول الوحي. و مما يؤكّد استعمال لفظ النجس بمعناه اللغوي، لا المعهود الشرعي أن النجاسة بمعناها الخَبَثي المعهود في الشرع لا يمنع من الدخول في المسجد الحرام إذا كانت يابسةً جافّةً غير مسرية، مع أنّ الآية دلّت بظاهر النهي على عدم جواز الدخول في المسجد الحرام، بل القرب إليه مطلقاً، و هذا لم يقل به أحدٌ من العامة و الخاصة.

١- مجلّة الفقه: الرقم (٨ ـ ٧)، ص ٥٨ ـ ٨٤.

و عليه فعمدة الاشكال في دلالة الآية المزبورة وجهان.

أحدهما: عدم كون لفظ «النَجَس»، بمعنى النجاسة المعهودة الشرعية، بل تكون بمعنى القذارة المعنوية الحدثية كالجنابة، و هذا خلاف المفتى به المشهور بين الأصحاب المدّعىٰ إجماعهم عليه في نجاسة الكافر.

ثانيهما: الاشكال في شمول عنوان المشركين لجميع أهل الكتاب؛ و أما إطلاقه على القائلين بكون عُزَير أو مسيح ابن الله من اليهود و النصارى في بعض الآيات، فلا يدل على كون جميع أصناف أهل الكتاب من المشركين حتى غير القائلين منهم بكون عُزَير و عيسى عليهما السلام ابن الله.

أما الاشكال الأوّل، فيمكن دفعه أوّلاً: بأنّ قول الخليل و الليث و غيرهما من قدماءِ أهل اللغة ظاهرٌ بدلالة واضحة، بل صريحٌ في كون لفظ «النَجَس» بالفتح كالنَجِس بالكسر في المعنى؛ أي الشيء أو الشخص القَذِر. و أنّ افتراقه عن لفظ «النجِس» ـ بالكسر ـ في خصوصيتين: إحداهما: إفراده في الجميع، ثانيتهما: مجيئه أيضاً بالمعنى الحدثي. و ظاهر كلامهم كون ذلك معناه الموضوع له؛ حيث أطلقوا لفظ النَجَس ـ بالفتح ـ على المعنى المزبور كإطلاقهم لفظ «النَجِس» بالكسر ـ على معناه في سياق و وزان واحد.

و ثانياً: بأنّ نجاسة الكفر أشد نجاسةً من النجاسة الحدثية كالجنابة في إرتكاز المتشرعة، بل المسلمين من عهد الشارع إلىٰ زماننا. و هذه الأشدّية تقتضي ترتب أحكام النجاسة الحدثية على نجاسة الكفار؛ إذ لا ريب في كونها أشدّ قذارة و نجاسة من الجنابة. و عليه فلا مانع ثبوتاً في كون منع الشارع عن دخولهم في المسجد الحرام لأجل نجاستهم الخاصة التي هي أشد نجاسةً من ساير النجاسات.

لكن الإشكال لا يندفع بذلك؛ لأنّ منع المشركين عن الدخول في المسجد الحرام لا

يلائم استناده إلىٰ نجاستهم ـ بمعناه المصطلح ـ إلاّ في فرض التعدي. و أما كون هذه النجاسة أشد قذارة من قذارة الجنب الممنوع من الدخول في المسجد الحرام، فلا يثبت نجاستهم الخبثية.

هذا، ولكن الوجه الأوّل هو الجواب الأساسي عن الاشكال المزبور. و حاصله: أنّ لفظ «النَجَس» ظاهر في النجاسة المصطلحة. و ذلك لوضعه لهذا المعنى في عهد النبي صلى الله عليه وآله؛ لظهور كلمات علماءِ اللغة الأقدمين في ذلك، و لا أقل من إثبات هذا الظهور بأصالة الحقيقة و أصالة عدم النقل. و لاينافي ذلك معاملة الجنب معهم؛ نظراً إلىٰ دخل خصوصية قذارة الشرك المعنوية في منع الدخول في المسجد الحرام. و أما احتمال إرادة النظافة العرفية ـ لعدم اجتنابهم عن النجاسات الشرعية ـ، فلا وجه له. ذلك للزوم الكذب؛ إذ ربّ كافر أنظف من المسلم من جهة القذارة العرفية. و عليه فإذا كانت الآية ظاهرة في النجاسة المصطلحة لابدّ من التعبُّد بمدلولها و الحكم بنجاسة المشركين.

و أما الإشكال بعدم كون النجاسة الخبثية مانعةً من الدخول في المسجد باتفاق النص و الفتوى ما لم تتعدىٰ بالرطوبة، فيمكن الجواب عنه أوّلاً: بكفاية قذارتهم المعنوية ـ التي هي أشدّ من نجاسة الكفار ـ في منع دخولهم في المسجد الحرام. و لا مانع من إرادة كلتا القذارتين الحدثية و الخبثية من لفظ النجس بالفتح كما يقتضيه التأمل في مجموع كلمات اللغويين. و ثانياً: باحتمال الخصوصية في نجاسة المشرك الخبثية؛ لأنّ احتمال ذلك يكفي في وجوب التعبّد بظاهر النص؛ إذ نحتمل الخصوصية في المشرك بحيث توجب منع الشارع من دخوله في المجسد الحرام. و عليه فالاشكال مرتفع من هذه الجهة.

هاهنا إشكال آخر حاصله:

أنّ لفظ القذر ـ المفسَّر به لفظ «النَجَس» في كلمات أهل اللغة ـ و إن جاءِ في الروايات بمعنى النجس. ولكن غاية ما يلزم منه كون هذا اللفظ حقيقة متشرّعية في النجاسة الشرعية في

عهد الأئمة عليهم السلام، لكنه لا يعطي الظهور لهذا اللفظ في ذلك في زمان الوحي؛ إذ لا يثبت كونه حقيقة في هذا المعنى في ذلك العهد، إلاّ بأصالة عدم النقل؛ إذ جاءَ لفظ القذر في كلمات علماء اللغة الأقدمين بالمعنى الأعمّ من القذارة المعنوية و الخباثة الباطنية و الكثافة الظاهرية التي هي ضدّ النظافة، و النجاسة. الشرعية، كما أنّ لفظ النظيف ـ الذي فسّر القذر بضده ـ إنّما استعمل في نصوص أهل البيت في معنى الطهارة، و أما كونه حقيقة فيه في عهد النبي صلى الله عليه وآله، فهو أوّل الكلام، بل ظاهر كلمات أهل اللغة الأقدمين كونه أعم منه.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بتصريح ابن فارس و غيره بوضع لفظ «النَجَس» لضدّ الطهارة المصطلحة. و يثبت هذا الوضع بأصالة عدم النقل، لا للاستصحاب القهقرائي ـ المختل فيه ركن الاستصحاب ـ، بل لسعة نطاق حجية الظواهر الشامل للمتون القديمة ما لم يثبت الخلاف. و ثانياً: باستعماله في الروايات النبوية في النجاسة الشرعية ـ كما يظهر لمن تتبّع فيها. مثل ما رواه جماعة من أصحابنا عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «جنّبوا مساجدكم النجاسة».[1] و ما رواه في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن علي عليه السلام ـ في حديث ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «الميتة نجسٌ و إن دُبغت»؛[2] إذ لا يُحتمل فيهما إرادة غير النجاسة المصطلحة. و غيرهما من النصوص المروية عن النبي صلى الله عليه وآله يدها المتتبع بالفحص.

و ثالثاً: بنزول الآية المزبورة في أواخر عهد النبي صلى الله عليه وآله بعد فتح مكّة.

و رابعاً: بأنّه على فرض كون لفظ النجس و القذر كليهما في عهد النبي صلى الله عليه وآله حقيقة في المعنى الأعم من القذارة المعنوية، لا يصح أن يكون مقصوداً في الآية؛ إذ لفظ النجس و القذر يدور بين القذارة العرفية التي هي ضد النظافة ـ كما قد يُفسَّر لفظ القذر بذلك في كلمات أهل اللغة ـ، و بين القذارة الشرعية ـ التي هي ضدّ الطهارة الشرعية كما جاءَ في كلمات بعض أهل

١- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب ح ٢.

٢- دعائم الاسلام: ج ١، ص ١٢٦ / مستدرك الوسائل: ج ٢، ص ٥٩٢، ٥٩٣.

اللغة و الروايات النبوية ـ، و بين القذارة المعنوية، من الرجس و الرجز و ما شابههما.

فلو كان المقصود من الإخبار بنجاسة المشركين القذارة و الكثافة العرفية، يلزم منه الكذب؛ لشهادة الوجدان بانتفائه في المشركين، و عدم اختصاص من يتصف بها ـ من أهل البادية و الخرابات ـ بالمشركين، بل يشترك بينهم و بين المسلمين، مع عدم منع المسلمين عن الدخول في المسجد الحرام لأجل ذلك. فيُعلم من ذلك أنّ هذه النجاسة هي قذارة اعتبارية اعتبرها الشارع في المشركين بسبب كفرهم. و هي إمّا النجاسة الخبثية العارضة على أعيان أبدان المشركين لكفرهم، فصاروا من الأعيان النجسة عند الشارع الأقدس. و هذا هو المانع من دخولهم. و إمّا القذارة المعنوية الحدثية كالجنابة، بل أشدّ منها. و إما يكون المقصود كلا القسمين. و هذا المعنى الثالث هو المتعين؛ لعدم دليل على الاختصاص بأحد المعنيين. بل الشواهد و القرائن تعيّن المعنى الأعم. و عليه فلا إشكال في تمامية دلالة الآية المزبورة على نجاسة المشركين بمعناها المعهود الشرعي.

و الحاصل: أنّ ما يُحتمل في المعنى المراد من لفظ «النَجَس» في الآية أربعة.

١ ـ كون المراد منه القذارة و الكثافة الظاهرية العرفية. و هذا الاحتمال و إن كان ملائماً لمعناه اللغوي، إلاّ أنّه غير مقصود قطعاً؛ لعدم اختصاص القذارة العرفية بالكفار، بل توجد في المسلمين أيضاً، و لا سيّما في أعراب البادية من ذلك العصر.

٢ ـ كون المراد منه القذارة المعنوية نظير حدث الجنابة. و هذا خلاف ظاهر لفظ النجس لكثرة استعماله في القذارة الظاهرية الشرعية، كما تشهد لذلك كلمات أهل اللغة الأقدمين حيث فسّروه بالشيءِ المتقذّر كما جاءَ في كلام الليث[1] و الخليل[2]؛ حيث فسّرا لفظ «النَجَس» ـ بالفتح ـ بكلّ شيءٍ قذرته؛ إذ لا يصح هذا التعبير في القذارة المعنوية؛ لعدم قابليتها

١ـ ٧٤ ـ ١٦٥ هـ ق.

٢ـ ١٠٠ ـ ١٧٤ هـ ق.

للتعدي و السراية الظاهرية، و يشهد لذلك تفسير بعض أهل اللغة لفظ النَجَس بما يضادّ الطهارة. و أيضاً تشهد لذلك كثرة استعماله في ذلك في النصوص الواردة عن النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله و أهل البيتعليهم‌السلام من طرق الفريقين، كما يجدها المتتبّع بسهولة. و إن لاريب في دخل قذارتهم المعنوية ـ و هي قذارة الكُفر ـ في منع دخولهم في المسجد الحرام، إلاّ أن المنسبق من لفظ النجس إنّما هو القذارة الظاهرية الشرعية.

٣ ـ القذارة الظاهرية الشرعية. و هي النجاسة المصطلحة الخبثية، كما يقتضيه وضع لفظ النجس.

٤ ـ ما يَعُمُّ المعنيين الأخيرين. و هو ظاهر الآية؛ بمقتضى وضع لفظ النجس للقذارة المعهودة الشرعية، و بقرينة ترتب منع دخول المسجد الحرام على النَجَس؛ إذ القذارة التي رتّب الشارع عليها منع الدخول في المسجد الحرام إنّما هي القذارة الحدثية كما في الجنب و الحائض. و عليه فالآية المزبورة تدل على اعتبار الشارع النجاسة الشرعية للمشركين بسبب شدّة قذارتهم المعنوية الاعتبارية الحدثية الناشئة من الكُفر. هذا مضافاً إلىٰ شهادة كلمات أهل اللغة المعاصرين للشارع؛ إذ فسّروا لفظي النِّجِس و النَجَس بالقذر، و قد كثر استعمال لفظ النجس في النجاسة المعهودة الشرعية ـ الأعم من النجاسة الحدثية أو الخبثية ـ و لانسباقها من لفظ النجس في الروايات، فلا ريب في كونه حقيقة فيها في عهد الأئمة و المتشرعة و عند الشك في كونه حقيقة فيها في عهد النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله أو كان حقيقةً في معنى آخر ثم نقل إليه في عهد المتشرّعة، تجري أصالة عدم النقل الراجعة إلىٰ أصالة الظهور بمعناها الواسع الشامل للمتون القديمة و الجديدة المعاصرة. و بذلك يُصبح لفظ النجس حقيقة في النجاسة المعهودة الشرعية حتى في عصر النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله. هذا كله في الإشكال الأوّل.

و أما الإشكال الثاني ـ و هوكون موضوع الحكم بالنجاسة عنوان المشركين لا أهل الكتاب ـ فلا مناص منه، كما بيّناه آنفاً. فلا دلالة للآية على نجاسة غير المشركين من أهل

الكتاب.

و الحاصل: أنّ دلالة الآية بنفسها على نجاسة مطلق أهل الكتاب في غاية الإشكال، أللهم إلاّ أن تدل على ذلك بمعونة الروايات المفسّرة، و سيأتي البحث عن ذلك في تحقيق الاستدلال بنصوص السنة في المباحث القادمة إن شاء الله.

و محصل التحقيق في نهاية الشوط: تمامية دلالة الآية المزبورة على نجاسة المشركين من اليهود و النصارى و ساير أصناف أهل الكتاب. هذا كلّه في تنقيح الاستدلال بالآية.

تحقيق النصوص الواردة في حكم أهل الكتاب

تعرّضت طوائف من النصوص لحكم أهل الكتاب من حيث الطهارة و النجاسة ، و قد وقع الخلاف في مداليلها و صار ذلك منشأ اختلاف الأعلام في طهارتهم و نجاستهم. و هذه النصوص على ستّ طوائف:

الطائفة الأُولى: ما ورد في مصافحة أهل الكتاب، و إليك نماذج منها:

١ ـ موثقة أبي بصير «عن أحدهما عليهما السلام في مصافحة المسلم اليهوديّ و النصرانيّ، قال عليه السلام: من وراءِ الثّوب، فإن صافحك بيده، فاغسل يدك».[١] لفظ «المصافحة» في اللغة بمعنى الأخذ باليد، كما صرّح به في الجوهري في الصحاح. و عليه فمقصوده عليه السلام من قوله:«من وراء الثوب» الأخذ باليد من وراءِ الثوب. و يحتمل كون المراد ما يقرب المعانقة من وراء الثوب؛ لأنّه من المصافحة عرفاً، و إن يبعد كونه المقصود من لفظ المصافحة في لغة العرب في عهد الأئمة عليهم السلام.

لا إشكال في سند هذه الرواية، كما أنّ الأظهر تمامية دلالتها في نفسها على نجاسة اليهودي و النصراني؛ لظهور الأمر بغسل اليد بعد مصافحتهما في سراية النجاسة الخبثية من يدهما بالملاقاة. و الاشكال بأنّه لا فرق بين الثوب و اليد في سراية النجاسة بالملاقاة، فكيف

١- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١٠.

أناط الامام الأمر بالغسل بالمصافحة باليد؟ مندفع بأنّ في المصافحة من وراء الثوب لا تسري النجاسة غالباً بالملاقاة. نعم يمكن حملها و الصحيحة الآتية على النجاسة العارضة على بدن الكتابي بملاقاة الخمر و الخنزير و الميتة و البول و الدم و ساير النجاسات مما لايبالون منه. فلا يستلزم الأمر بالغسل حينئذٍ نجاسة اليهودي و النصراني بعنوانهما لأجل الكفر. و هذا الحمل خلاف ظاهر سياق هذه الطائفة من النصوص؛ لأخذ عنوان اليهودي و النصراني من حيث كفرهما في سؤال السائل و جوابهما. لكن يترجّح الحمل على النجاسة العارضية لو تمّت دلالة سائر نصوص المقام على طهارة الكتابي.

٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام: «في رجل صافح رجلاً مجوسيّاً، قال عليه السلام: يغسل يده و لا يتوضّأ».[١] و يدلّ عليه خبر خالد القلانسي.[٢]

هذه الصحيحة أيضاً دلّت على نجاسة المجوس بالنجاسة الخبثية؛ نظراً إلىٰ أمر الامام عليه السلام بغَسل اليد الملاقية للمجوس، ولكن حملها على النجاسة العارضية ـ كما تقدّم ـ بمكانٍ من الإمكان. كما دلّ على عدم نقض الوضوء بذلك؛ لدلالة نفيه عليه السلام إعادة الوضوء لأجل المصافحة.

و لكن تعارض ذيلها رواية عيسى بن عمر الدالّة على انتقاض الوضوء بمصافحة المجوس؛ إذ سأل أباعبدالله عليه السلام: «عن الرجل: يحلّ له أن يصافح المجوسيّ؟ فقال عليه السلام: لا. فسأله: يتوضّأ إذا صافحهم؟ قال عليه السلام: نعم إنّ مصافحتهم ينقض الوضوءَ».[٣] لكنّها ضعيفة السند؛ لضعف عيسى بن عمر. فهذه الطائفة دلّت بظاهرها على نجاسة اليهودي: و النصراني بسبب كفرهما، كما قلنا.

الطائفة الثانية: ما ورد في النهي عن مؤاكلة اليهودي و النصراني و المجوسي؛ بدعوى

١- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١٢.

٢- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١١.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٥.

ظهور النهي عن ذلك في الإرشاد إلىٰ نجاستهم.

و إليك نماذج من نصوص هذه الطائفة:

١ ـ صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة، و أرقد معه على فراش واحد و أصافحه؟ قال عليه السلام: لا».(١)

٢ ـ صحيحة أُخرى عنه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المسلم له ان يأكل مع المجوسي في قصعة واحدة أو يقعد معه على فراش واحد أو في المسجد أو يصاحبه؟ قال عليه السلام: لا».(٢)

و لكن يرد على الاستدلال بهذه النصوص أنّ غاية مدلول النهي عن مؤاكلة أهل الكتاب حرمتها، و أما كونه إرشاداً إلىٰ نجاستهم، فلا ظهور لها فيه، و مجرد احتمال إرادة ذلك لا يُثبت الظهور. فهذه الطائفة دلّت بظاهر النهي على حرمة مؤاكلة أهل الكتاب مطلقاً. ولكن يمكن تقييد هذا الاطلاق بالنصوص الآتية المفصّلة، كما يمكن حملها على الكراهة بقرينة قوله عليه السلام: «أمّا أنا، فلا آكل المجوسي و أكره أن أُحرّم عليكم» في صحيحة الكاهلي.(٣) و أيضاً دلّ على ذلك قوله عليه السلام: «و لا تتركه تقول إنّه حرام» في صحيحة إسماعيل بن جابر.(٤) و على أيّ حال فالنهي عن مؤاكله أهل الكتاب يمكن حمله على الكراهة لأجل قذارتهم المعنوية الناشئة من كفرهم ، لا لأجل نجاستهم.

الطائفة الثالثة: نصوص يُستفاد منها نفي البأس و المنع عن مؤاكلة أهل الكتاب مع عدم سراية النجاسة من الطعام النجس أو غيره، و هي عدّة روايات:

١ ـ صحيحة العيص بن القاسم، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي و النصراني و

١- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

٣- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢ .

٤- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، ح ١ .

المجوسي. فقال‌عليه‌السلام: إن كان من طعامك و توضأ، فلا بأس».[1]

هذه الصحيحة دلّت على طهارة أهل الكتاب. و ذلك بقرينة تعليق نفي البأس و جواز المؤاكلة على كون المأكول من طعام المسلم و على غسل الكتابي يده.

وجه الدلالة: أنّ اشتراط كون الطعام من مال المسلم ظاهرٌ في اختصاص عدم الجواز بأكل طعام الكتابي. و لا يلائم ذلك نجاسة الكتابي؛ إذ لو كان نجساً لكفره، لم يكن وجهاً لهذا التفصيل ؛ لسراية النجاسة حينئذٍ من الكافر مطلقاً، سواءٌ كان المأكول طعام الكتابي أو طعام المسلم. و كذلك بقرينة اشتراط غسل يده؛ إذ لو كان نجساً بسبب كفره، يكون بدنه من الأعيان النجسة و هي لا تطهر بالغسل. فيُعلم منه أنّ الكتابي طاهر. و إنّما اشترط الامام‌عليه‌السلام الشرطين في جواز مؤاكلتهم لرفع النجاسة العرضية بالملاقاة من طعامهم أو من أيديهم المتنجسة بالملاقاة. هذا بناءً على كون «توضّأ» بصيغة الماضي و رجوع ضميره الفاعلي إلىٰ كلٍّ من اليهودي و النصراني و المجوسي. و أما بناءً على كونه صيغة المضارع بحذف تاءِ التفعّل تدلّ الرواية حينئذٍ على نجاستهم لظهور الأمر بغسل المسلم يده بعد مؤاكلتهم في ذلك.

٢ ـ صحيحة عبدالله بن يحيى الكاهلي، قال:**«سألت أباعبدالله‌عليه‌السلام عن قوم مسلمين يأكلون و حضرهم مجوسي أيدعونه إلىٰ طعامهم؟ فقال‌عليه‌السلام: أما أنا فلا آكِلُ المجوسي و أكره أن أُحَرِّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم».**[2]

هذه الصحيحة تشعر بعدم نجاسة الكتابي؛ لدلالتها على كراهة مؤاكلة الكتابي. وجه الاشعار: أنّه لو كان الكتابي نجساً لكان مؤاكلته حراماً ؛ لسراية النجاسة حتى في ما لو كان الطعام للمسلم، مع أنّ الامام‌عليه‌السلام نفي الحرمة حينئذٍ صريحاً بقوله:**«و أكره أن أُحرّم عليكم»**.

٣ ـ خبر ذكريا بن إبراهيم، قال:**«كنت نصرانياً فأسلمت، فقلت لأبي عبدالله‌عليه‌السلام إنّ أهل بيتي**

١- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

على دين النصرانية فأكون معهم في بيت واحد و آكل من آنيتهم؟ فقال عليه السلام لي : أيأكلون لحم الخنزير؟ قلت لا. قال عليه السلام: لا بأس».[١] ظاهر بتقريب: أنّ سؤال الامام عليه السلام في التفصيل في حكم مؤاكلة أهل الكتاب بين سراية النجاسة منهم فيحرم الأكل معهم و بين عدم سرايتهم فلا يحرم، كما يستفاد ذلك من عنوان الباب في الوسائل بقوله:«باب عدم تحريم مؤاكلة الكفار مع عدم تنجيسهم للطعام».[٢] و هذا إنّما يلائم طهارة الكتابي في ذاته؛ إذ لو كان نجساً لم يكن يعلّق الامام عليه السلام النهي عن مؤاكلته على أكله الخنزير؛ نظراً إلىٰ سراية النجاسة منه حينئذٍ مطلقاً، بلا دخل لأكله الخنزير، فيعلم منه أنّ منع مؤاكلته من أجل سراية النجاسة العارضة بملاقاة لحم الخنزير.

٤ ـ صحيحة العيص بن القاسم، قال:**«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي و النصراني. فقال عليه السلام: لا بأس إذا كان من طعامك. و سألته عن مؤاكلة المجوسي، فقال عليه السلام: إذا توضأ، فلا بأس».**[٣] هذه الصحيحة أيضاً دلّت على طهارة الكتابي. وجه الدلالة: تعليق جواز مؤاكلة المجوسي على غسله يده ،كما سبق في تقريب دلالة صحيحته الأُولى السابقة آنفاً.

هذه النصوص لا دلالة لشيءٍ منها على نجاسة الكتابي، بل تدلّ على طهارته لما بيّنّاه في تقريب دلالتها. و مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الطائفة الأُولى على الكراهة، أو على صورة تنجيسهم الطعام و السراية. الطائفة الرابعة: ما دلّ من النصوص على تحريم الأكل في أواني الكفار؛ معلّلاً أو منوطاً بأنّهم يأكلون فيها الشيءَ النجس. و هي ما يلي:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن جابر: **«قال: قلت لأبي عبدالله ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال عليه السلام: لا تأكله، ثم سكت هنية، ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله و لا تتركه تقول إنه حرام و لكن تتركه تتنزه عنه؛ إنّ في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير».**[٤]

١- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٣.
٢- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.
٣- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤.
٤- الوسائل ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤ .

هذه الصحيحة دلّت على طهارتهم ؛ لدلالة قوله عليه السلام:«ولكن تتركه تتنزّه عنه ؛ إنّ في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير».

وجه الدلالة : أنّ تعليل الامام عليه السلام لوجوب الاجتناب عن أكل طعام أهل الكتاب بأنّ في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير يدلّ على كون وجه المنع نجاسة طعامهم بعرض ملاقاة الخمر و لحم الخنزير ، لا لنجاستهم الذاتية، و إلاّ لم يكن منوطاً بملاقاة الخمر و الخنزير، بل النجاسة تسري حينئذٍ بملاقاة أيديهم. و عليه فهذه الصحيحة دلّت على حلية أكل طعامهم في نفسه مع قطع النظر عن سراية نجاستهم العرضية ـ بملاقاة الخمر و الخنزير و غيرها من النجاسات، و هي توافق قوله تعالىٰ:﴿وَ طَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوْتُوا ٱلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾.[1] نعم فُسّر الطعام في هذه الآية بالحبوب و البقول في الروايات المستفيضة[2] و لعلّ المقصود في هذه النصوص مطلق الأطعمة الطبيعية غير المطبوخة، من الثمار و الفواكه و نحو ذلك مما ليس في معرض سراية النجاسة، و كون ذكر الحبوب و البقول من باب المثال الغالب. و أما نسخ هذه الآية بقوله تعالىٰ:﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾.[3] فالمنسوخ منها خصوص قوله:﴿وَ ٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوْتُوا ٱلْكِتَابَ من قبلكم﴾، دون سائر الفقرات. و أيضاً تشهد لما قلناه ما ورد في الصحيحة المزبورة، من تعليل المنع بأنّ في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير فيستفاد منه أنّ منع مؤاكلتهم في ساير النصوص إنّما كان لأجل سراية نجاسة الخمر و الخنزير بالملاقاة، لا لأجل حرمة مؤاكلتهم الذاتية، و لا بسبب نجاسة أهل الكتاب أنفسهم.

٢ ـ صحيحة محمدبن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام:«قال : سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال عليه السلام: لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير».[4]

١- المائدة: ٥.

٢- الوسائل: ب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٣- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٦ .

هذه الصحيحة أيضاً لا إشكال في دلالتها على طهارة أهل الكتاب. وجه الدلالة: أنّها دلّت بمفهوم الشرط على إناطة حرمة الأكل في آنيتهم بملاقاة الميتة و الدم و لحم الخنزير فيأتي فيه التقريب السابق المستدل بها لطهارة الكتابي.

٣ ـ صحيحة أُخرىٰ عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفرعليه السلام عن آنية أهل الذمة و المجوسي فقال: لا تأكلوا في آنيتهم و لا من طعامهم الذي يطبخون و لا في آنيتهم التى يشربون فيها الخمر».(١) الظاهر أنّ المقصود من قولهعليه السلام:«آنيتهم» الآنية المطبوخ فيها الغذاء و لو كان من طعام المسلم. و النهي عن الأكل فيها لسراية النجاسة من الآنية، أو لكون استعمالها جالباً لمودّة الكفار. و هذا غير النهي عن الأكل من طعامهم المطبوخ لنجاسته. و أمّا وجه دلالة هذه الصحيحة على طهارة الكتابي، فهو تقييد متعلق النهي بالآنية التي يشربون فيها الخمر، فيأتي فيه التقريب السابق.

٤ ـ صحيحة زرارة ، عن الصادقعليه السلام: «أنّهعليه السلام قال في آنية المجوس إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء».(٢) و مثله معتبرة زرارة، عن أبي عبداللهعليه السلام «في آنية المجوس إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء».(٣)

هاتان الصحيحتان دلّتا على نجاسة المجوس. وجه الدلالة: أمر الامامعليه السلام بغسل آنيتهم قبل الأكل و الشرب فيها حتى في حال الاضطرار ، فضلاً عن حال الاختيار، كما يُعلم من تخصيص جواز الاستعمال بحال الاضطرار عدم جوازه حال الاختيار بمفهوم الشرط. لكن ينبغي حمل النهي على الكراهة؛ لصراحة ساير النصوص في الجواز.

هاتان الروايتان و إن دلّتا بإطلاق الأمر بغسل الآنية على نجاستهم بعنوان الكافر؛

١- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، ح ٨.

لظهورهما في سراية النجاسة منهم ، إلاّ أن النصوص السابقة المفصّلة قد دلّت على أنّ نجاسة أوانيهم إنّما هي بسبب ملاقاتها الخمر و الخنزير و الميتة و الدم ؛ إذ لايبالون بها في طعامهم و أكلهم و شربهم. فيُعلم من ذلك أنّ إطلاق النهي عن الأكل في آنيتهم لأجل ذلك ، لا لأجل نجاستهم الكفرية.

و على أيّ حال لا إشكال في حمل إطلاق الأمر بالغسل على صورة النجاسة بملاقاة الخمر و الخنزير و الميتة. و ذلك بقرينة التفصيل الوارد في نصوص المقام.

ثمّ إنّ ما جاء في هذه الصحيحة و المعتبرة ـ من التفصيل بين الاضطرار و عدمه ـ لا يختص بالمقام، بل الاضطرار يرفع الحرمة مطلقاً ، لكن رفع الحرمة التكليفية لايستلزم رفع النجاسة الوضعية عن الآنية ، من هنا أمر الامامعليه‌السلام بغسلها حينئذٍ. ولكن لا مناص من حمله على صورة تنجّس الآنية بملاقاة الخمر و لحم الخنزير. و يمكن الحمل على كون الاضطرار رافعاً للكراهة ؛ نظراً إلىٰ دلالة ساير نصوص المقام على نفي الحرمة، بل قولهعليه‌السلام: «أكره أن أحرِّم عليكم» صريحٌ في ذلك.

محصلّ التحقيق: من ملاحظة هذه الطوائف الثلاث الأخيرة أوّلاً: طهارة الكتابي، و ثانياً: كراهة مؤاكلته، إلاّ عند الاضطرار فترتفع الكراهة.

الطائفة الخامسة: ما دل على النهي عن سؤر اليهودي و النصراني، كصحيحة سعيد الأعرج: «انه سأل الصادقعليه‌السلام عن سؤر اليهودي و النصراني أيؤكل أو يشرب ؟ قالعليه‌السلام: لا».[1] هذه الصحيحة بدلالتها على منع أكل سؤر اليهودي و النصراني دلّت على حرمة الأكل من أوانيهم إذا كان فيها بقيةً من طعامهم لا مطلقاً.

من هذه النصوص صحيحة العيص، قال:«سألت أباعبداللهعليه‌السلام عن مؤاكلة اليهودي و

١- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، ح ١. / ب ٣ من أبواب الأسئار، ح ١.

النصراني و المجوسي أفآكلُ من طعامهم؟ قال عليه السلام: لا».[١]

و صحيحة هارون بن خارجة، قال: **«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُخالط المجوس فآكلُ من طعامهم؟ قال عليه السلام: لا».**[٢] فان ظاهر هاتين الصحيحتين كون السؤال عن الأكل من طعام أهل الكتاب، و هو إما يشمل السؤر بالإطلاق؛ لأنّ السؤر أيضاً من طعامهم؛ لأنّه بقية طعامهم. أو بظهورهما في خصوص السؤر بقرينة التعدي بحرف «من» التبعيضية الظاهرة في بقية الطعام.

بتقريب: أنّ ظاهر النهي في هذه الطائفة ـ في نفسها ـ الإرشاد إلىٰ نجاسة سؤرهم لنجاستهم الكفرية، لا بعرض ملاقاته الخمر و الخنزير و الميتة. من هنا استظهر القدماء نجاسة سؤر اليهودي و النصراني مطلقاً و كل كافر من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ ـ كالسيد المرتضى، و الشيخ الطوسي، و ابن زهرة.[٣]

هذا، ولكن يمكن حمل ما ورد فيها من النهي عن مؤاكلة الكتابي و عن أكل سؤره على كونه لسراية نجاستهم العرضية بملاقاة الخمر و الخنزير و الميتة. و إن يحتمل كون النهي لأجل قذارة الكتابي المعنوية لكفره، كالنهي عن سؤر الجنب و ولد الزنا و الحائض غاية الأمر هناك قامت القرينة على إرادة الكراهة دون الكافر، بل على نجاسته بدلالة الآية. لكن تعليل النهي في ساير نصوص المقام بأنّ الخمر و الخنزير يدفع ذلك و يقوّى الاحتمال الأوّل، إلاّ أنّ هذا الحمل خلاف ظاهر هذه الطائفة.

إلىٰ هنا لم تدلّ على نجاسة الكتابي إلاّ الطائفة الأُولى الآمرة بغسل اليد بعد مصافحة أهل الكتاب، و هذه الطائفة الخامسة الناهية عن أكل سؤرهم لو لم تُحمل على النهي التنزيهي أو على تحريم الأكل و شرب سؤرهم تعبّداً، أو نجاستهم العارضية بملاقاة الأعيان النجسة. و

١- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

٣- الانتصار في الجوامع الفقهية: ص ٨٣٥ / الخلاف: ج ١، ص ٧٠، م ١٦ / التهذيب: ج ١، ص ٢٢٣، ٢٦٢ / الغنية: في الجوامع الفقهية٦ ص ٤٨٩.

أما الطوائف الثلاث الأُخَر، فهي بمجموعها دلّت على طهارتهم. من أجل ذلك ينبغي حمل الطائفتين ـ الأُولىٰ و الخامسة ـ على المحامل المذكورة في الطوائف الثلاث الأُخَر.

الطائفة السادسة: ما ورد في استعمال ثياب أهل الكتاب التي يعملونها أو يستعملونها، أو التي يستعيرونها من المسلمين ثم يردّونها. هذه النصوص دلّت بتعابير مختلفة على جواز لبس الثياب المأخوذة من أهل الكتاب بأيّ نحو من الأنحاء و الكيفيات المزبورة. ففي بعضها ورد أنّ أهل البيت عليهم السلام أنفسهم كانوا يشترون هذه الثياب و يلبسونها و يصلّون فيها من دون أن يغسّلونها، و في بعضها نفي البأس عن الصلاة فيها ، و في بعضها عُلِّل ذلك بطهارة هذه الثياب قبل إعارتها الذمّيَّ و عدم الاستيقان بأنّه نجّسها. و في بعضها ورد المنع عن الصلاة في هذه الثياب و في بواريهم ـ التي يقعدون عليها في بيوتهم قبل غسلها. و في خامسة : أنّ غسلها قبل الصلاة فيها أحبّ عند أهل البيت عليهم السلام. هذا الاختلاف بحسب التعابير، و أما بحسب المضمون من حيث الجواز و عدمه.

فهذه النصوص على طوائف ثلاث: إحداها: مطلقات الجواز. و إليك نماذج من هذه النصوص:

١ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر: أنّي أُعير الذميّ ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده عليّ ، فأغسله قبل أن أُصلّي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك؛ فإنّك أعرته إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنّه نجّسه ، فلا بأس أن تصلّي فيه حتى تستيقن أنّه نجّسه».[1]

هذه الصحيحة دلّت أوّلاً: على جواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمّي و استعمله ما دام لم يُعلم أنّه نجّسه . و ثانياً: على تعليل ذلك بطهارة الثوب قبل الاستعارة و استصحابها؛

١ـ الوسائل : ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١ .

لعدم العلم بأنّه نجّسه. و ثالثاً: دلّت بالملازمة العادية على طهارة الكتابي ؛ إذ لو كان نجساً بالنجاسة الكفرية، لاينفك عادةً عن سراية نجاسته إلىٰ الثوب، فالمنفي بالاستصحاب في كلام الامامعليه‌السلام النجاسة بعرض ملاقاة الخمر و لحم الخنزير، كما أُشير إليه في كلام السائل. من أجل ذلك لايحصل العلم بالملاقاة عادة بمجرد استعماله الثوب.

٢ ـ صحيحة الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمدعليه‌السلام، عن أبيهعليه‌السلام: «أنّ علياًعليه‌السلام كان لايرى بالصّلاة بأساً في الثوب الذي يُشترىٰ من النصارىٰ و المجوس و اليهود قبل أن تغسل ، يعني الثياب التى تكون في أيديهم فينجّسونها، و ليست ثيابهم التي يلبسونها».[١]

و لايخفى أنّ جملة: «يعني الثياب... إلخ» قول الراوي ظاهراً، كما أشار إليه في الوسائل بقوله: «على أنّ التفسير من الراوي»[٢] و قوله: «فينجّسونها» ؛ يعنى في مظنة النجاسة و أنها لا تخلوا منها غالباً ، لكن لايحصل العلم بها. كما أشار إليه المحدث المزبور.

٣ ـ مكاتبة الحميري: «أنّه كتب إلىٰ صاحب الزمانعجل الله فرجه الشريف: عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة و لايغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثياباً ، فهل تجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل؟ فكتبعليه‌السلام إليه في الجواب : لابأس بالصّلاة فيها».[٣] قولهعليه‌السلام «حاكة»: أي نسّاجة خياطظ يخيطون الثياب و ينسجونها.

٤ ـ صحيحة معاوية بن عمّار ، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه‌السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخباث (أجناب) و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال ، ألبسها و لا أغسلها و أُصلّي فيها؟ قالعليه‌السلام: نعم ، قال معاوية: فقطعت له قميصاً و خططته و فتلت له إزراراً و رداءً من السّابري ، ثمّ بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النّهار ، فكأنّه عرف ما أُريد فخرج بها إلىٰ الجمعة».[٤] و

١- الوسائل: ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ٣.
٢- المصدر: ذيل الحديث .
٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات ، ح ٩.
٤- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات ، ح ١.

نحوها صحيحة ابن خنيس.[١] قوله عليه السلام: «فتلت»: أي شققت.

٥ ـ موثقة سماعة، عن أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الطّيلسان يعمله المجوس أُصلّي فيه؟ قال عليه السلام: أليس يغسل بالماء؟ قلت: بلى، قال عليه السلام: لا بأس، قلت: الثوب الجديد يعمله الحائك أُصلّي فيه؟ قال عليه السلام: نعم».[٢]

هذه الموثقة أيضاً دلّت بظاهرها على اشتراط غسل الثوب الذي عمله المجوس في جواز الصلاة فيه. وجه الدلالة سؤال الامام عليه السلام بقوله: «أليس يغسل بالماء؟» ؛ لظهوره في الإرشاد إلىٰ اشتراط الغَسل قبل الصلاة. لكنّه محمول على كراهة الصلاة في ثياب المجوس من غير غَسل. بقرينة صراحة ساير نصوص المقام في جواز الصلاة في الثوب المأخوذ من الكتابي قبل غسله، مثل صحيحتى ابن سنان و ابن علوان.

ثانيتها: مطلقات منع استعمال البواري و الثياب المأخوذة من أهل الكتاب.

من هذه الطائفة: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «سألته عن الصلاة على بواري النصارى و اليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم أتصلح؟ قال: لا تصلّي عليها».[٣] قوله عليه السلام: «لا تصلّي عليها» نفي إخباريٌّ بمعنى النهي.

و منها: صحيحة عبدالله بن سنان: «قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الحبري (الجريظ) و يشرب الخمر فيردّه أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال عليه السلام: لا يصلّي فيه حتى يغسله».[٤]

هاتان الصحيحتان دلّتا على عدم جواز الصلاة على بواري أهل الكتاب و في الثوب

١- المصدر: ح ٢.
٢- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٦.
٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٤.
٤- الوسائل: ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ٢.

المستردّ منهم بعد إعارته إياهم. ولكن تقييد النهي بالغاية في ذيل صحيحة ابن سنان دلّ على أنّ النهي لأجل سراية النجاسة من بدنهم إلىٰ البواري و الثياب لملاقاة الخمر الذي هو عين النجس؛ لا لأجل نجاستهم الكفرية. بل بقرينة صراحة النصوص المستفيضة في جواز الصلاة في ثيابهم لا مناص إمّا من حمل النهي على كراهة الصلاة فيها قبل غسلها، أو الحمل على العلم بسراية النجاسة من الخمر أو لحم الخنزير أو الميتة و غيرها من النجاسات؛ لعدم مبالاتهم بها.

ثالثتها: ما دلّ على استحباب غسل الثوب ـ المأخوذ من أهل الكتاب ـ قبل الصلاة فيها. مثل ما رواه الشيخ بسنده، عن أبي علي البزاز، عن أبيه، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب ،أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال عليه السلام: لا بأس. و إن يغسل أحبّ إليّ».[1] يجوز في همزه «ان» الفتحة و الكسرة، و حرف «ان» على الأوّل مصدرية و الجملة اسمية مبتداءٌ و خبر، و على الثاني شرطية و الجزاءُ قوله:«أحبّ إلي».

هذه الرواية دلّت على استحباب الغسل، و سندها ضعيف، ولكن يُغمض عن ضعفها بقاعدة التسامح، بناءً على دخول ذلك في أخبار من بلغ؛ لاحتمال منع دلالة قوله «أحب إليّ» على الوعد بثواب الغسل، و أخبار «من بلغ» إنّما تدل على استحباب ما بلغ فيه الثواب. لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر محبوبية الغسل عند الشارع حينئذٍ. و بقرينة ذلك يتقوّى ظهور النهي عن الصلاة في ثيابهم قبل الغسل في الكراهة.

يستفاد من مجموع نصوص الطائفة الخامسة، طهارة الكتابي و جواز الصلاة في ثوبه على كراهة و استحباب غَسله قبل الصلاة فيه. و مع قطع النظر عن هذه الرواية مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل النصوص المانعة على الكراهة قبل غسل الثوب.

الطائفة السابعة: ما دلّ على جواز تغسيل أهل الكتاب الميت المسلم عند عدم وجود

١- الوسائل: ب٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٥ .

مماثله و مَحارمه من بين المسلمين. و هي:

١ ــ موثقة عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام ــ في حديث ــ قال: «قلت: فإن مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوي قرابته و معه رجال نصارى و نساءٌ مسلمات ليس بينه و بينهنّ قرابة؟ قال عليه السلام: يغتسل النصارى ثم يغسّلونه، فقد اضطرّ. و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوي قرابتها و معها نصرانية و رجال مسلمون ليس بينها و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: تغتسل النصرانية ثم تغسّلها».[١]

٢ ــ موثقة عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «أتى رسولَ الله نفرٌ، فقالوا: إنّ امرأة تُوفِّيت معنا و ليس معها ذو محرم، فقال عليه السلام: كيف صنعتم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبّاً، فقال عليه السلام: أو ما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسّلها؟ قالوا: لا، قال عليه السلام: أفلا يمّموها؟!».[٢]

هاتان الموثقتان ــ لا سيّما الثانية ــ دلّتا على طهارة الكتابي؛ نظراً إلىٰ دلالتهما على تقديم غُسل الكتابي على التيمم عند عدم وجود المماثل و المحارم للميت المسلم. فلو كان الكتابي نجساً لتسري نجاسته إلىٰ الميت المسلم و لم يجز تقديم غسله على التيمم حال كون التيمم أحد الطهورين عند الاضطرار.

الطائفة الثامنة: ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية.

من هذه الطائفة: موثقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام هل يصلح للرَّجل أن ترضع له اليهوديّة و النصرانيّة و المشركة؟ قال عليه السلام: لا بأس، و قال: امنعوهم شرب الخمر».[٣]

و منها: صحيحة سعيد بن يسار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تسترضع الصبي المجوسيّة

١– الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٢– الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ٢.

٣– الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٥.

و تسترضع اليهوديّة و النصرانيّة، و لا يشربن الخمر يُمنعن من ذلك».[١]

و منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه‌السلام، قال:«**لبن اليهودية و النصرانيّة و المجوسيّة أحبّ إليّ من ولد الزنا».[٢]**

و منها: خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفرعليه‌السلام، قال:«**سألته عن الرجل المسلم هل يصلح له أن يسترضع اليهوديّة و النصرانيّة و هنّ يشربن الخمر؟ قال**عليه‌السلام**: امنعوهنّ من شرب الخمر ما أرضعن لكم».[٣]**

لا إشكال في دلالة هذه الطائفة على طهارة الكتابي، و إلاّ لكان لبن اليهودية و النصرانية نجساً و لم يجز إرضاعهما ولد المسلم.

و أما الروايات الدالة على جواز نكاح الكتابيات فلا تصلح للاستدلال بها لطهارة الكتابي. و ذلك أوّلاً: لما حقّقناه في كتاب النكاح من كتاب «دليل تحرير الوسيلة» أنّ مقتضى الجمع بين تلك النصوص عدم جواز نكاح الكتابيات في العقد الدائم. و ثانياً: جواز نكاحهنّ في المتعة لا يستلزم طهارتهنّ؛ لإمكان عدم مخالطتها في غير حال الجماع و الاستمتاع.

محصل التحقيق في الجمع بين نصوص المقام: طهارة الكتابي، و كراهة مؤاكلته، و الصلاة في الثوب المأخوذ منه قبل الغسل. هذا، ولكن الشهرة العظيمة القريبة بالإجماع بين الأصحاب قد قامت على الحكم بنجاسة الكتابي. و المعروف بين أهل العامة طهارته، كما يُعلم من فتوى الشافعي و أبي حنيفة و مالك بجواز الأكل و الشرب في أواني أهل الكتاب ما لم تُعلَم نجاستها، كما صرّح شيخ الطائفة بنسبة ذلك إليهم في الخلاف؛ حيث قال:«لايجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمة، و غيرهم. و قال الشافعي: لا بأس باستعمالها ما لم

١- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٧.

يعلم فيها نجاسة، و به قال أبو حنيفة و مالك».[١] و أيضاً يشعر بذلك ما سبق عن السيد المرتضى من جعل القول بنجاسة سؤر أهل الكتاب من منفردات الامامية؛ لإجماعهم، قال:«و مما انفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني و كل كافر، و يدلّ على صحة ذلك ـ مضافاً إلىٰ إجماع الشيعة ـ قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾؛[٢] لدلالة منفردات الامامية و إجماع الشيعة على عدم ذهاب علماء العامة إلىٰ القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني. و عليه فيتقوّى حمل النصوص المتضمّنة لطهارة الكتابي على التقية و الأخذ بظاهر النصوص الدالة على نجاسته.

و المتحصل من مجموع هذه النصوص أنّها على طائفتين:

إحداهما: دلّت على طهارة الكتابي كما عرفتها في مختلف الطوائف المذكورة آنفاً.

ثانيتهما: دلّت على نجاسته، و هي أيضاً على طوائف:

١ ـ ما دلّ على منع استعمال البواري و الثياب المأخوذه من أهل الكتاب كما في صحيحة على بن جعفر، و صحيحة عبد الله بن سنان، و موثقة سماعة.[٣]

٢ ـ ما دلّ على الأمر بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي باليد، كموثقة أبي بصير و صحيحة محمد بن مسلم، و خبر القلانسي.[٤] و يحتمل كون المنع في الطائفة الأُولى و الأمر بغسل اليد في الثانية لأجل النجاسة بالسراية.

٣ ـ ما أُمر فيه بغسل موضع اغتسال النصراني قبل الغسل من ماء الحمام و اشتراط ذلك في صحة غُسل المسلم من مائه و إلاّ يجب الغُسل من ماء غير الحمام. مثل صحيحة علي

١- كتاب الخلاف لشيخ الطائفة: ج ١، ص ٧٠، م ١٦.

٢- الانتصار: ص ٨٨.

٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٤، ٦ / ب ٧٤، ح ٢.

٤- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١٠، ١٢، ١١.

بن جعفر، أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام: «عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام، قال عليه السلام إذا علم أنه نصرانيٌّ، اغتسل بغير ماءِ الحمّام، إلاّ أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل».[١] قوله: «إلاّ أن يغتسل وحده...»؛ أي يغتسل المسلم وحده، لكن بشرط أن يغسل الحوض ثم يغتسل. دلالة هذه الصحيحة على نجاسة النصراني واضحة؛ إذ لا وجه لاشتراط غَسل موضع اغتساله قبل الغُسل، إلاّ ذلك. هذه الرواية رواها الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر، و طريقه إليه صحيحٌ. و قد رويت هذه الرواية في كتاب علي بن جعفر مذيَّلة بما دلّ على نفي البأس عن شرب المسلم مما شرب منه اليهودي و النصراني، و هو محمول على بعد غسل تلك الآنية؛ بقرينة ما سبق من النصوص الآمرة بغَسل آنيتهم التي يشربون فيها و بغسل الفراش المشترىٰ منهم للصلاة فيه.

٤ ـ ما دلّ على اشتراط غسل الثوب المشترىٰ من النصراني في صحة الصلاة فيه، كما في صحيحة على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن فراش اليهوديّ و النّصراني ينام عليه؟ قال: لا بأس، و لا يصلّى في ثيابهما، و قال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، و لا يقعده على فراشه و لا مسجده و لا يصافحه، قال: و سألته عن رجل اشترى ثوباً من السّوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصّلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، و إن اشتراه من نصرانيّ فلا يصلّى فيه حتّى يغسله».[٢] و ان يحتمل في هذه الصحيحة كون نجاسة الثوب المشترىٰ من النصراني عارضية بملاقاة الأعيان النجسة؛ لعدم مبالاة النصراني بها. فتبقى دلالة صحيحة علي بن جعفر. على النجاسة.

٥ ـ ما سبق من النصوص الدالّة على نجاسة سؤر اليهودي و النصراني كصحيحة سعيد الأعرج. فهاتان الصحيحتان عمدة ما دلّت على نجاسة اليهودي و النصراني. مع إمكان منع الأكل و شرب سؤر اليهودي و النصراني على حرمة أكل سؤرهما و شربهما تعبُّداً، لا لأجل

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ٩.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ١٠.

نجاستهما، و على فرض النجاسة يمكن الحمل على النجاسة العارضة بالسراية من ملاقاة الأعيان النجسة. فلا يبقى في البين إلاّ صحيحة على بن جعفر الآمرة بغسل موضع اغتسال النصراني قبل الاغتسال في الحمام. و يعارضه ما لا إشكال في دلالته على طهارة الكتابي ممّا سبق من النصوص، و منها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال:«قلت للرضاعليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنّها نصرانية و لا تتوضّأ و لا تغتسل من جناية، قال عليه السلام: لا بأس تغسل يديها».[1] قال في الوسائل في ذيل هذه الرواية:«أقول و يأتي ما يدلّ على ذلك في الأطعمة إن شاء الله و يأتي هناك ما ظاهره المنافاة و هو محمول على التقيّة، و كذا حديث إبراهيم بن أبي محمود المذكور هنا، لكثرة أحاديث النّجاسة الموافقة لنصّ القرآن و للاحتياط، و تقدّم ما يدلّ على نجاسة اليهودي و النصراني و المجوسي و النّاصب في الماء المضاف و المستعمل و في نواقض الوضوء».[2]

و ممّا لا يقبل الحمل من نصوص طهارة الكتابي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام:«سأله عن اليهودي و النصراني يُدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال عليه السلام: لا، إلاّ أن يضطرّ إليه»؛[3] إذ الاضطرار لا يرفع النجاسة، فلابدّ أن يكون نهيه عليه السلام تكليفياً تعبُّدياً حتى يرتفع بالاضطرار، لا وضعياً إرشاداً إلىٰ نجاستهم.

و الحاصل: أنّه يوجد في الطائفتين بعض النصوص غير القابل للحمل و الجمع فيستقرّ التعارض. و أما حمل سائر النصوص المتضمّنة لنجاسة الكتابي على المحامل المزبورة، فلا يصلح للقرينية على رفع التعارض بين ما هو واضح الدلالة على نجاسة الكتابي و طهارته من الطائفتين، فيستقرّ التعارض. و مقتضى القاعدة ترجيح ما وافق الكتاب و خالف العامّة. و هو ما دلّ على نجاسة الكتابي لموافقته لقوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، و لمخالفته لما ذهب

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ١١.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث ١٢.

٣- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسة، ذيل الحديث ٩.

إليه العامّة من طهارة الكتابي، و استقرار الشهرة العظيمة بين أصحابنا على نجاسته.

تحقيق في الإجماع المدّعىٰ على نجاسة الكتابي

قد استفاض نقل الاجماع على نجاسة مطلق الكفّار بأصنافه حتى الكتابي، كما سبق نقله من القدماء و المتأخرين، كالسيد المرتضى، و شيخ الطائفة، و العلامة الحلّي، و كالمحقق، و صاحب الحدائق و الجواهر.

قال شيخ الطائفة:«و لا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم، و لا استعمال أوانيهم إلاّ بعد غسلها بالماء، و كل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم، و باشروه بنفوسهم لم يجز أكله، لأنّهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إيّاه».[١] و قال:«لايجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمة، و غيرهم. دليلنا: قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، فحكم عليهم بالنجاسة، فيجب أن يكون كلّما باشروه نجساً. و عليه إجماع الفرقة».[٢]

و ممّن صرّح بإطلاق هذا الإجماع العلاّمة الحلّي؛ حيث قال:«الكفّار أنجاسٌ، و هو مذهب علمائنا أجمع، سواءٌ كانوا أهل الكتاب، أو حربيين، أو مرتدين، و على أيّ صنف كانوا».[٣]

و منهم السيد المرتضى؛ حيث قال:«و ممّا انفردت به الاماميّة: القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني و كلّ كافر و خالف جميع الفقهاءِ في ذلك... و يدلّ على صحة ذلك مضافاً إلىٰ إجماع الشيعة عليه، قوله تعالىٰ:﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ...﴾.[٤] مقصوده من جميع الفقهاء جميع فقهاء أهل العامة.

١- النهاية: ص ٥٨٩.
٢- كتاب الخلاف: ج ١، ص ٧٠.
٣- المنتهى: ج ١، ص ١٦٨.
٤- الانتصار: ص ٨٨.

بل في الجواهر[١] نقل عن أُستاذه كاشف الغطاء أنّ القول بنجاسة أهل الكتاب من شعار الشيعة. إلىٰ غير ذلك من عبارات الأصحاب المتقدّمين و المتأخّرين و المعاصرين.

و قد نسب الخلاف إلىٰ قليل من أصحابنا، مثل ابن أبي عقيل، و ابن الجنيد. لكن المعروف بين فقهاء العامة طهارة الكتابي، إلاّ قليل منهم، كما سبق آنفاً عن شيخ الطائفة[٢] قول الشافعي و أبي حنيفة و مالك بجواز استعمال أواني أهل الكتاب ما لم تُعلم فيها نجاسة عرضية. ولكن نقل عن أحمد بن حنبل و إسحاق منع استعمالها، و أيضاً عن ابن حزم[٣] القول بنجاسة مطلق الكفار الشامل للكتابي.

ولكن في دعوى إجماع أصحابنا على نجاسة مطلق الكفّار حتى الكتابي جهاتٌ من التشكيك و الإشكال.[٤] و هي:

أ ـ ما سبق عن المحقق في المعتبر من تخصيصه دعوى الإتفاق على النجاسة بغير اليهود و النصارىٰ من سائر أصناف الكفار، و أشار إلىٰ وقوع الخلاف في الكتابي. لكنّه لا ينافي تصريح العلاّمة و غيره بدخولهما في معقد الإجماع.

ب ـ دعوى ابن زهرة[٥] الاجماع المركّب بين الأصحاب على نجاسة الكتابي؛ لعدم تفصيل الأصحاب بين المشرك و بين أهل الكتاب في الحكم بالنجاسة. فلو كان في نجاسة الكتابي إجماع من غير مخالف، لم يكن يستدل بالإجماع المركب لإلحاق الكتابي بالمشرك في النجاسة.

١- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٢.

٢- كتاب الخلاف: ج ١، ص ٧٠، م ١٦.

٣- المُحلّىٰ لابن حزم: ج ١، ص ١٢٩.

٤- أشكل بهذه التشكيكات السيد الشهيد الصدر في كتابه: بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٤٤ ـ ٢٦٦.

٥- الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية: ص ٤٨٩. / فإنّه بعد الاستدلال بقوله:«إنّما المشركون نجس»، قال: هذا نصٌّ. و كل من قال بذلك في من عداه من الكفار. و التفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

ج ـ و مما استُشهِد لذلك ما استُظهر[1] من كلام المفيد في غريته؛ حيث حَكَم بكراهة سؤر اليهودي و النصراني؛ إذ لا يناسب القول بنجاستهما. لكن يرد على هذا الوجه: أنّ الشيخ المفيد[2] صرّح في المقنعة بعدم جواز سؤر اليهود و النصارى و المجوس و الصابئين، بل أفتى بوجوب غسل اليد بعد مصافحة الكافر عند سراية الرطوبة.

د ـ يستفاد من كيفية أسألة الرواة ـ كما عرفت من تعابير النصوص ـ عدم نجاسة الكفار في ارتكازهم ـ، و أنّ حرمة المؤاكلة و المخالطة و الصلاة في ثيابهم إنّما هي لنجاستهم العرضية بملاقاة الأعيان النجسة. و فيه: أنّ من المحتمل كون سؤالهم عن حكم المؤاكلة في نفسه، و عن الصلاة في ثيابهم كذلك، أو لعدم العلم بالسراية.

هـ ـ شيوع الاستدلال بالآية في عرض الإجماع في كلمات الأصحاب دليلٌ على مدركية الإجماع المدّعىٰ في المقام. و يؤيّد ذلك استشهاد شيخ الطائفة بالآية لحمل نصوص طهارة الكتابى على التقية دليل على استناده في الفتوى بالنجاسة على دلالة الآية باجتهاده، دون الإجماع.[3]

و يرد على الكُلّ: أنّ غاية ما يلزم من الإشكالات على الإجماع ثبوت الشهرة العظيمة

١- استظهره في الحدائق: ج ٥، ص ١٦٢ ـ ١٦٥ / و الجواهر: ج ٦، ص ٤١ ـ ٤٢. / و أيضاً استظهره السيد الشهيد الصدر في: بحوثٌ في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٤٥.

٢- قال:«لا يجوز الطهارة الطهارة بأسوار الكفار من المشركين و اليهود و النصارى و المجوس و الصائبين و اسئارهم هو ما فضل في الأواني مما شربوا منه أو توضؤا به أو مسّوه بايديهم و أجسامهم و لا يجوز التطهير بسؤر الكلب و الخنزير و لا بأس بسؤر الهرّة فانها غير نجسة. و قال: و إذا صافح الكافر المسلم و يده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء و إن لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب». / المقنعة: ص ٦٥، ٧١.

٣- قال‌ﷺ: و الذي يدلّ على ان هذه الاخبار محمولة على التقية، ما تقدم ذكره من الآية، و ان الله تعالىٰ اطلق اسم الرجاسة على الخمر، و لا يجوز ان يرد من جهتهم عليهم السلام ما يضاد القرآن و ينافيه. و أيضاً، قد أوردنا من الأخبار ما يعارض هذه. و لا يمكن الجمع بينهما إلاّ بأن نحمل هذه على التقية، لأنا لو عملنا بهذه الأخبار، كنا دافعين لأحكام تلك جملة، و لم نكن آخذين بها على وجه، و إذا عملنا على تلك الأخبار، كنا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية، لأنّ التقية أحد الوجوه التي يصح ورود الأخبار لاجلها من جهتهم، فنكون عاملين بجميعها على وجه لاتناقض فيه. / تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي: ج ١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

بين الأصحاب على نجاسة الكتابي. و لا يضرّ ذلك في الاستدلال بالآية بترجيح ما وافق الكتاب و السنّة، و الشهرة بين قدماء الأصحاب.

مقتضى التحقيق في المقام

المتحصّل من ملاحظة مجموع النصوص و إن كان طهارة الكتابي و إعراض المشهور غير قادح في السند بعد تمامية الدلالة، لكن الآية دلّت على نجاسة الكتابي بضميمة عدم القول بالفصل بين المشركين و غير المشركين من اليهود و النصارى في الحكم بالنجاسة، مع أنّ الروايات المتضمّنة للطهارة موافقة للعامّة، فلامناص من الأخذ بالآية و ظاهر ما سبق من الروايات المتضمّنة لنجاسة أهل الكتاب، و حمل النصوص المتضمّنة للطهارة على التقية؛ أخذاً بالكتاب و الشهرة العملية العظيمة المساعدة لبعض النصوص المتضمّنة للنجاسة و مخالفةً للعامة؛ كما سبق آنفاً نقل حمل نصوص الطهارة على التقية.

و أما الشهرة الروائية لنصوص الطهارة، فهي غير تامة لعدم تمامية دلالة كثير منها على الطهارة، و لمخالفتها لصريح الكتاب بأنّهم نجس. و سبق أنّ النجس بالفتح كالنجس بالكسر في المعنى بحسب اللغة. و لا سيّما الشهرة العظيمة و المعروفية بين الأصحاب في جميع الطبقات من لدن العصر المعصومين‌عليهم‌السلام إلىٰ المتأخّرين.

و أمّا ارتكاز طهارتهم في أذهان الرواة، فلا يثبت بسؤال بعض الرواة، مع إمكان نشأة ذلك ممّا كان مشتهراً بين أهل العامّة في عهدهم، مع ما سبق من المحامل.

حكم الصلاة و الصيام في الأسفار التحصيلية و التوظيفية و نحوها

- تحقيق نصوص المقام و تنقيح مفادها
- دراسة الضابطة المستفادة من النصوص
- تنقيح كلمات الفقهاء في إعطاء ضابطة الإتمام في السفر
- مقتضى التحقيق في نهاية الشوط

خلاصة البحث

﴿١﴾ لاخلاف و لا كلام نصّاً و فتوىً في وجوب الصوم و إتمام الصلاة على من شغلُه السفر. و إنّما الكلام في حكم من شغله في السفر ـ كما في الأسفار التحصيلية و التوظيفية و التجارية ـ، و تحديد الضابطة في ذلك.

﴿٢﴾ يستفاد من نصوص المقام أربعة ملاكات لوجوب الإتمام و الصوم في السفر؛ بحيث يكفي في وجوبهما تحقّق واحد منها.

«أ» ـ غلبة التردّد و السفر بحيث تنافي الاستقرار و الإقامة.

«ب» ـ اتخاذ السفر عملاً و شغلاً ، كالمكاري و الراعي و السائق.

«ج» ـ عدم منزل و مسكن ثابت و كون بيت المسافر معه متحرّكاً سيّاراً، كالمتجوّلين و المتنَقّلين.

«د» ـ اتخاذ شغلٍ يستلزم الدور و السير و السفر و لو بالعرض ، من دون أن يتخذ السفر شغلاً.

الملاك الأخير يرجع إلى الأوّل مناطاً، و إن كان أخصّ منه مصداقاً في التحقُّق و الوجود الخارجي.

﴿٣﴾ مقتضى التحقيق كفاية تحقُّق كلّ واحد من الأربع المزبورة للإتمام و وجوب الصوم.

﴿٤﴾ الأسفار التحصيلية و التوظيفية و التجارية و نحوها واجدةٌ للملاكين الأوّل و الرابع. فالأقوى وجوب الإتمام و الصوم على المحصّلين و الموظّفين في أسفارهم التحصيلية و التوظيفية.

﴿٥﴾ مبدأُ ترتُّب حكم التمام و الصوم مجرد الشروع في السفر ؛ بحيث يقال: فلانٌ يكون في سفره التحصيلي أو التوظيفي.

لا خلاف فتوىً و نصّاً في كون صلاة من شغله السفر تماماً و صومه واجباً. و إنّما الكلام في حكم صلاة و صيام من شغله في السفر، كما في الأسفار التحصيلية و التوظيفية التجارية. و ينبغي لتحقيق ذلك استنباط ملاك وجوب الإتمام من نصوص المقام. فلابدّ من دراسة مدلول هذه النصوص حتى يعلم ما هو الملاك في إتمام الصلاة و وجوب الصوم في سفر الشغل، و أنّ الملاك المستفاد منها هل يشمل الأسفار التحصيلية و التوظيفية و نحوها أم لا؟

تحقيق نصوص المقام و تنقيح مضمونها

عمدة ما يصلح للدليلية في دراسة أدلّة هذه المسألة إنّما هي نصوص المقام و تنقيح مضمونها. و إليك هذه النصوص:

١ ـ صحيحة زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري، و الكَريّ، و الراعي، و الأشتقان؛ لأنّه عملهم».[1] لفظة «قد» إذا دخلت على المضارع، تكون بمعنى التكثير، كقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَاءِ﴾،[2] كما نقله ابن هشام عن سيبويه في الباب الأوّل من كتابه «مغني اللبيب» في حرف «قد».

و لعلّ المقصود غير ما إذا سافر لما لا يرتبط بشغله ـ كسفر زيارةٍ أو صلة رحمٍ و نحو ذلك ـ كما هو الغالب؛ أي كثيراً الأغلب يجب عليهم التمام، إلاّ في بعض أسفارهم ممّا لا يرتبط بمشاغلهم.

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٢- البقرة: ١٤٤.

لتحقيق مدلول هذه الصحيحة لابدّ من تحقيق مفردات ألفاظها ـ حتى يُعلم أنّ الامام عليه السلام لأيّ ملاك حَكَم بأنّ السفر عملهم. بعبارة أُخرى: ما هي الخصوصية المشتركة بين هذه العناوين الأربعة التي أوجبت صدق أنّ السفر عملُ هؤلاء؟.

أما المكاري و الكَرِيّ ، فقال الخليل : «الكريّ : من يُكريك الإبل، و المكاري: من يُكريك الدوّاب».[١] و نقل الأزهري[٢] عن الأصمعي[٣] أنّ الكريَّ من يُكري البعير و يكتريه.

و عليه فلايصح ما قاله السيد الخوئي[٤] من أنّ الكريَّ من يُكري نفسه ؛ لأنّ الخليل و الأصمعي كانا من أئمة لغة العرب و معاصرين للأئمة المعصومين عليهم السلام. و أما المعنى الذي ذكره هذا العَلَم، فلم أر من علماءِ اللغة الأقدمين من ذكره. و قد أخذ هذا العَلَم ما ذكره عن كلام الفيض في الوافي.[٥] و عليه فالكريُّ بمعنى من يُكري الإبل كما جاءَ في كلام الخليل و الأصمعي، و بمعنى من يكتري الإبل للسفر أو لحمل القوافل كما عن الأصمعي و الجوهري. و المكاري من يُكري مطلق الدواب أو غير الإبل منها.

أما الأَشتقان، فنقل في الحدائق[٦] عن الوافي عن قولٍ أنه أمين البيدار. و البيدار و البيدر محلٌ يداس فيه الحنطة، و هو الطاحونة. لكن هذا المعنى لا يناسب المقام. و نقل عن الصدوق في الفقيه أنّه البريد،[٧] و هو القاصد و الرسول. و هذا المعنى هو المناسب للمقام. و يدل عليه قول أبي عبدالله عليه السلام: «و الأشتقان، و هو البريد»في مرفوعة ابن أبي عمير[٨]، لو لم

١ـ العين : ج ٣ ص ١٥٧١. توفّي الخليل في سنة ١٧٥ هـ ق، و كان معاصراً للامامين الصادق و الكاظم عليهما السلام.
٢ـ تهذيب اللغة: ج ١٠ ص ٣٤٤.
٣ـ تولّد الأصمعي في سنة ١٢٣ و تُوفّي في سنة ٢١٦.
٤ـ مستند العروة، كتاب الصلاة ج ٨ ص ١٦٨.
٥ـ نقل عنه ذلك في الحدائق : ج ١١، ص ٣٩٠. ثمَّ أشكل عليه.
٦ـ الحدائق الناضرة : ج ١١، ص ٣٩٠.
٧ـ حكى عنه ذلك في الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.
٨ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢.

يكن قوله: «و هو البريد» من كلام الراوي. بل حتى لو كان من كلامه، يدلّ على أنّ هذا المعنى كان هو المتبادر من لفظ « البريد» في عهد الامامعليه‌السلام.

و أما فقه مدلول هذه الصحيحة ، فقد علّل الامامعليه‌السلام فيها لوجوب الإتمام على هؤلاء بأنّ السفر عملهم ؛ أي شغلهم. فأعطىعليه‌السلام الضابطة لذلك أوّلاً: بأنّ ملاك وجوب الإتمام كون السفر شغلاً للمسافر، و ثانياً: طبَّق عنوان من كان شغله السفر على هؤلاء الذين اتخذوا السفر شغلاً. و ليس التحصيل و التعلّم و الاستخدام و الاشتغال في الدوائر من قبيل ذلك. نعم قد يستلزم السفر بالعَرَض في ما إذا كان محلّ التحصيل و الخدمة و الشغل بعيداً عن الوطن و خارجاً عن حدّ الترخُّص. و عليه فلا دلالة لهذه الصحيحة على وجوب إتمام الصلاة في السفر على من كان شغله في السفر، و إن كان مستلزماً له بالعرض ، من دون اتخاذ السفر شغلاً.

٢ ـ موثقة إسماعيل بن أبي زياد ـ و هو السكوني ـ ، عن جعفر بن محمدعليه‌السلام ، عن أبيهعليه‌السلام ، قال:«سبعة لايقصّرون الصلاة:الجابي الذي يدور في جبايته، و الأمير الذي يدور في إمارته ، و التاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلىٰ سوق، و الراعي، و البدوي الذي يطلب مواضع القَطر و منبت الشجر ، و الرجل الذي يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، و المحارب الذي يقطع السبيل».(١)

هذه الموثقة دلّت على وجوب الإتمام على سبع فئات بعضهم يكون ممّن شغله السفر. و ذلك: مثل صياد الوحوش و الطيور، و قاطع السبيل، و البدوي الطالب لموضع الماء و الكلاء؛ فإنّهم من قبيل الراعي و المكاري، من جهة اقتضاء مشاغلهم بذواتها السفر عادةً. لكن التجارة و الجباية و الإمارة إنّما تستلزم السفر بالعرض ؛ إذ ليس السفر مقتضى ذات الجباية و التجارة و الإمارة، بخلاف الجباية، و الرعاية و الترحُّل و المهاجرة في الشتاءِ و الصيف، و التجوُّل و التنقُّل دائماً. ولكن الجابي و الأمير و التاجر ـ الّذين يدورون في الإمارة و التجارة غالباً ـ ألحقهم الامامعليه‌السلام بمن شغلُه السفر، مع أنّهم من قبيل من شغلُه في السفر عند أهل

١ـ الوسائل : ب ١١ من صلاة المسافر ، ح ٩ .

العرف. من أجل ذلك يستفاد من هذه الموثقة أنّ من كان شغله في السفر ـ بحيث يلازمه السفر غالباً ـ في حكم من كان شغلُه السفر في وجوب القصر. فهذه الموثقة تامّة في الدلالة على المطلوب.

٣ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال:«ليس على الملاّحين في سفينتهم تقصيرٌ و لا على المكاري و الجمّال».[١] و الجمّال هو الكَريّ ، كما سبق. هذه الصحيحة لا دلالة لها على أزيد مما دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدّمة آنفاً و من قبيل ذلك ساير ما جاءَ في نصوص المقام من العناوين ؛ مثل أصحاب السُفُن ـ و هم الملاّحون ـ ، و الأعراب الذين بيوتهم معهم، و هم أهل البوادي الذين هم في طلب الكلأ و الماء دائماً، كما جاءَ في موثقة السكوني.

و لايخفى أنّ الروايات الواردة في المقام اثنتا عشر رواية،[٢] و هي بين صحيح و مرسل و مرفوع، أجمعُها و أشملُها نطاقاً موثقة السكوني السابقة ؛ حيث ذكرت فيها سبعة أصناف، و إنهم بين من لايمكن لهم القيام بشغلهم بدون المسافرة، و بين من كان سفره معصية كالمحارب ، أو لهواً كالسفر للصيد اللهوي.

دراسة الضابطة المستفادة من النصوص

لكن المهم دراسة الملاكات المذكورة في هذه النصوص لإتمام الصلاة و سقوط التقصير. و هي تشتمل على أربعة ملاكات علَّل بها الامامعليه السلام لوجوب إتمام الصلاة و وجوب الصوم في حال السفر.

١ ـ غلبة الاختلاف و التردد في حال السفر و عدم الاستقرار و الإقامة في مكانٍ: كما جاءَ في صحيحة هشام بن الحكم، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال:«المكاري و الجمّال الذي يختلف و

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، ٨.
٢- راجع الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١ ـ ١٢.

ليس له مُقام يُتِمّ الصلاة و يصوم شهر رمضان».[١] و مثلها في الدلالة خبر السندي بن الربيع.[٢] وجه الدلالة : أنّ قوله: «الذي يختلف و ليس له مقامٌ» يدل بمفهوم التحديد على إناطة الإتمام و الصوم بهذه الخصوصية، و هي: دوام التردُّد و السفر، و عدم القرار و الإقامة في مكانٍ معيّن.

٢ ـ كون السفر و التردد في الأقطار و طي الطرق و قطع المسافات عملاً و شغلاً. و بعبارة أُخرى: الاشتغال بعمل و شغل يقتضي السفر بذاته، و إلاّ لايمكن ذلك العمل.و بعبارة ثالثة : اتخاذ السفر شغلاً و عملاً. هذا الملاك يستفاد من تعليل الامامعليه‌السلام لوجوب التمام في السفر بقوله: «لأنّه عملهم» في صحيحة زرارة[٣] السابقة آنفاً. و مثلها في الدلالة مرفوعة ابن أبي عمير.[٤]

٣ ـ عدم منزل ثابت و لا ساكن في بيت في محل معيّن، بأن يكون بيته متحرّكاً سيّاراً معه ،كالعشاير و الرُّعاة، و أهل البوادي و الصحاري ممن يكون دائم الرحيل ؛ بحيث يقال في حقه: بيته معه. و هذا الملاك يستفاد من قولهعليه‌السلام: «بيوتهم معهم» في موثقة إسحاق بن عمّار، قال: «سألته عن الملاّحين و الأعراب هل عليهم تقصير؟ قالعليه‌السلام: لا، بيوتهم معهم».[٥] و مثلها في الدلالة قولهعليه‌السلام: «و ذلك أنّ منازلهم معهم» في مرسل سليمان الجعفري.[٦]

٤ ـ الاشتغال بشغل يقتضي التردد و الدور و السير من بلد إلىٰ بلد و من قُطر إلىٰ قطر، كما دلّ عليه قولهعليه‌السلام:«الذي يدور في جبايته...الذي يدور في إمارته ...الذي يدور في تجارته» في موثقة

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، ح ١ .
٢ـ قال:«في المكاري و الجمّال الذي يختلف و ليس له مُقامٌ يُتِمّ الصلاة و يصوم شهر رمضان. / المصدر: ح ١٠ .
٣ـ الوسائل : ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.
٤ـ قال: خمسةٌ يُتِمُّون في سفر كانوا أو حضر: المكاري و الكَرِيّ و الأشتقان ـ و هو البريد ـ و الراعي و الملاّح؛ لأنّه عملهم. / الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ح ١٢.
٥ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، ح ٥ .
٦ـ عمّن ذكره عن أبي عبداللهعليه‌السلام، قال:«الأعراب لا يُقَصّرون؛ و ذلك أنّ منازلهم معهم. / المصدر: ح ٦ .

السكوني[١] السابقة آنفاً. وجه الدلالة : أنّ الوصف و إن لا مفهوم له، إلاّ أنّ الامام عليه السلام في مقام التحديد . فدلّ بمفهوم التحديد على إناطة التمام بالوصف المذكور.

هذه الملاكات الأربعة أشملها نطاقاً و سعةً إنّما هو الملاك الأوّل و الأخير ؛ لأن الاختلاف و التردّد في حال السفر، و عدم الاستقرار و الإقامة إنّما يصدق مع غلبة السفر و كثرته ؛ بحيث لايكون له قرارٌ و لا إقامة في مكان معيّن، سواءٌ اتخذ السفر شغلاً أم لا. و التعليل الوارد في كلام الامام عليه السلام يدلّ على أنّه يأتي ملاك الإتمام في كل شغل ينافي الاستقرار و الإقامة، سواءٌ كان السفر عمله و شغله أم لا؛ إذ الملاك يشمل من كان شغله في السفر ؛ بحيث يقتضي كثرة السفر و غلبته المنافية للاستقرار و القرار في مكان معيّن ؛ بحيث يقال: فلانٌ لا قرار و لا إقامة له في مكان ثابت ، بل في حال التردد و السفر غالباً، أو يقال: فلانٌ يدور في أيام تحصيله و تجارته. و لا يعتبر في صدق هذا الملاك عرفاً اشتغاله بذلك في جميع فصول السنة، و لا كون شغله بذاته سفراً.

و لايخفى عليك أنه لم يؤخذ في شيءٍ من نصوص المقام لفظ كثرة السفر و لا مادّتها حتى يدور الإتمام مدار صدقها عرفاً ،كما يبتني على ذلك كلام كثير من الفقهاء المحققين في المقام؛ حيث أخذوا صدق عنوان كثير السفر عرفاً مع عدم ذكره بلفظه في النصوص. و سيأتي الاشارة إلىٰ ذلك في الحدائق.

شرط وجوب الصوم و الإتمام على كثير السفر

و قد دلّت النصوص على اعتبار شرطين في وجوب الإتمام على الواجد لإحدى الخصوصيات الأربعة المذكورة، و ذلكما الشرطان : أحدهما: عدم انقطاع السفر بإقامة عشرة أيّام في الوطن أو في غيره. ثانيهما: عدم قصد سفر جديد غير ما

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

يقتضيه شغله.

و قد جعل ذلك في الوسائل ضابطاً في ملاك وجوب الإتمام و الصوم على كثير السفر و جعله عنوان الباب بقوله : «باب أنّ الضابط في كثرة السفر في المكاري عدم إقامة عشرة أيام. فمن أقامها ثمَّ سافر وجب عليه القصر حتى يكثر سفره بغير إقامة عشرة»[١]. لكن الأحسن التعبير عنه بالشرط، دون الضابط، بل الضابط في ملاك إتمام الصلاة و وجوب الصوم ما سبق من المناطات المستفادة من نصوص المقام.

أما الشرط الأوّل، فقد دلّت على اشتراطه صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ، قال : «المكاري إذا لم يستقرّ في منزله إلاّ خمسة أيام أو أقل، قصّر في سفره بالنهار و أتمّ صلاة الليل و عليه صيام شهر رمضان. فان كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر و ينصرف إلى منزله و يكون له مقام عشرة أيام أو أكثر، قصّر في سفره و أفطر»[٢].

فانّ ذيل هذه الصحيحة صريحٌ في اعتبار الشرط الأوّل. و أما اشتمال صدر هذه الرواية على إجمال أو ما لم يلتزموا به ـ من القصر في النهار و الإتمام في الليل ـ، فلا يضرّ بحجية فقرتها الدالة على المطلوب؛ لقاعدة تبعُّض فقرات الحديث في حجية مدلولها. و قد احتمل في الوسائل حمل صدرها على التقية لأنّه موافق لمذهب كثير من العامة. قال:«و يمكن حمل حكم الخمسة هنا على التقية؛ لموافقته لكثير من العامة».[٣]

و أيضاً دلّ على ذلك مرسل يونس بن عبدالرحمن ، عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن حدّ المكاري الذي يصوم و يتمّ، قال عليه السلام: أيّما مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقلّ من مقام عشرة أيّام، وجب عليه الصيام و التمام أبداً. و إن كان مقامه في منزله أو في

١ـ الوسائل ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر.
٢ـ الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.
٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ذيل الحديث ٥.

البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير و الإفطار»[١].

أما الشرط الثاني، فقد دلّت عليه عدّة نصوص معتبرة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهماعليهما‌السلام، قال : **«المكاري و الجمّال إذا جدّ بهما السير فليقصّرا»**[٢].

و منها: صحيحة الفضل بن عبدالملك ، قال : **«سألت أباعبداللهعليه‌السلام عن المكارين الذين يختلفون. فقالعليه‌السلام: إذا جدّوا السير، فليقصّروا»**[٣]. قوله: **«إذا جدّوا السير»** ؛ أي جدُّوا السير بسفر جديدٍ غير الذي اقتضاه شغلهم. و يأتي بيان وجه ذلك.

و منها: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيهعليه‌السلام، قال: **«سألته عن المكارين الذين يختلفون إلىٰ النيل هل عليهم إتمام الصلاة؟ قالعليه‌السلام: إذا كان مختلفهم، فليصوموا و ليتمّوا الصلاة، إلاّ أن يجدّبهم السير فليفطروا فيقصّروا»**[٤]

قولهعليه‌السلام:**«جدّ بهم السير»** معناه عرضت عليهم السرعة فأسرعوا في السير، كما قال في مجمع البحرين:«الجَدُّ بالسَّير الإسراع فيه و الاهتمام شأنه، يقال جدّ بسيره إذا اجتهد فيه».[٥]

و نقل في الوسائل[٦] عن الكليني أنّ قولهعليه‌السلام : **«إذا جدّ به السير»** بمعنى جعل المنزلين منزلاً، و احتمل كون المراد سرعة السير الموجبة للمشقّة في السفر، و استقربه في الحدائق و

١ـ الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢ـ الوسائل ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ١.
٣ـ الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.
٤ـ الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ٥.
٥ـ مجمع البحرين: مادة: جدد.
٦ـ حيث قال: أقول: نقل الشيخ عن الكليني أنّه حمل هذه الأخبار على من يجعل المنزلين منزلاً فيقصّر في الطريق و يتمّ في المنزل، و يمكن أن يكون المراد في الأخير يقصّر إذا جعل المنزلين منزلاً و يتمّ إذا جعل المنزل منزلاً، أو يتمّ في منزله إذا دخل و الله أعلم. /الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ذيل الحديث ٣. قوله:«جعل المنزل منزلاً»؛ أي سار بسرعة متعارفة، لا ضِعف سرعة الآخرين.

استظهره من كلام جماعة بقوله:

«و الأقرب عندي ما ذكره جملة من أفاضل متأخري المتأخرين ـ أوّلُهم على الظاهر السيد السند في المدارك و المحقق الشيخ حسن في المنتقى و المحدث الكاشاني و غيرهم ـ من أنّ المراد به ما إذا زاد السير على ما هو المتعارف بحيث يشتمل على مشقّة شديدة و القول بوجوب التقصير عليه لهذه المشقة الشديدة»[1] قوله:«الأقرب عندي...» ناظرٌ إلىٰ الترجيح في تفسير قوله عليه السلام:«جدّ به السير» لا الافتاء بمضمونها. هذا الاحتمال ـ لو كان المقصود منه السرعة في السير ـ و إن يلائم المعنى اللغوي، لكنه خلاف ظاهر مجموع نصوص المقام؛ لما سيأتي بيانه.

و قد يستشهد لذلك بمرسل محمد بن عمران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:«الجمال و المكارى إذا جدّ بهما السير فليُقصّرا فيما بين المنزلين و يُتِمّا في المنزل»؛[2] إذ قوله:«فليقصّرا بين المنزلين» قرينة على إرادة الاسراع و كون ملاك القصر السرعة في السفر؛ لأنّ السرعة إنّما هو حال السير بين المنزلين، لابعد القرار في المنزل. ولكن هذه الرواية لا تصلح للاستشهاد؛ لضعفها بالإرسال. فلا يصحّ استشهاد شيخ الطائفة بها لما ذكره الكليني؛ حيث إنّه بعد ذكر الخبرين المتقدمين قال:«فالوجه في هذين الخبرين ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله قال: هذا محمول على من يجعل المنزلين منزلا فيقصر في الطريق و يتمّ في المنزل، و الذي يكشف عن ذلك ما رواه...».[3] ثم ذكر المرسل المزبور.

ولكن الأظهر أنّ المراد من قوله: «جدّبه السير» إنشاء سفر جديد غير مرتبط بما اتخذه عملاً و شغلاً من السفر . كما استقربه في المدارك[4] و حكاه في الرياض[5]. و نفى الشيخ

١ـ الحدائق الناضرة: ج ١١ ص ٣٩٣.

٢- تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢١٥، ح ٥٣٠ / ٣٩.

٣- تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢١٥.

٤ـ مدارك الأحكام ج ٤ ص ٤٥٦.

الأعظم[٦] بُعد هذا الاستظهار عن مقصود الامام عليه السلام و قوّاه من بين المحتملات.

و الوجه في ذلك أنّ التقصير لأجل شدّة السير و السرعة فيه كما هو ظاهر الروايات المزبورة لم يفت به غير الكليني و الشيخ في التهذيب و الاستبصار فهو مورد إعراض الأصحاب، كما جاءَ في كلام صاحب الجواهر عقيب ذكر الروايات المزبورة؛ حيث قال:

«المنساق منها إرادة شدة السير لهم و العنف فيه، أو بأن يجعلوا المنزلين منزلاً كما نصّ عليه الكافي بعد المرسل السابق. فيجب حينئذٍ طرحها؛ لعدم ظهور عامل بها من الطائفة عدا ما يظهر من الشيخ في التهذيب و الاستبصار من العمل به على الثاني محتجاً له ـ بعد ما حكاه عن الكليني أيضاً ـ بمرفوع محمد بن عمران الأشعرى، عن أبي عبدالله عليه السلام:الجمال و المكاري إذا جدَّ بهما فليقصِّرا فيما بين المنزلين، و يُتِمّا في المنزل. و ربّما مال إليه أو إلىٰ ما يقرب منه سيد المدارك و المقدس البغدادي، و لعلّه لأنّه مقتضى الجمع بين الإطلاق و التقييد، و لما يلاقونه في الفرض من شدة الجهد و التعب المناسبين لشرعية القصر، و لانصراف تلك الإطلاقات إلىٰ السير المتعارف. لكن لا يخفى عليك أنّه لا شهادة في الخبر المزبور على ذلك، بل أقصاه مساواته للنصوص السابقة في المضمون. فإمّا أن تطرح جميعها؛ لقصورها بسبب الاعراض عن تقييد تلك الإطلاقات الممنوع انصرافها إلىٰ غيره، أو تحمل على ماذكرناه أوّلاً من إنشائهم السفر الذي لايدخل في عملهم و صنعتهم عرفاً».[٧]

حاصل كلامه: توجيه إناطة القصر بشدّة السير بثلاثة وجوه: أحدها: أنّه مقتضى الجمع بين الاطلاق و التقييد. و فيه: أنّ وهن النصوص الخاصة باعراض الأصحاب لايبقى مجالاً لهذا الجمع. ثانيها: كون شدّة السير و الاجتهاد و إتعاب النفس في السفر مقتضياً للتسهيل بالتقصير؛

٥ـ رياض المسائل ج ٤ ص ٤٣٣.

٦ـ كتاب الطهارة : ج ٣ ص ٣٩.

٧- جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٢٧٢.

لأنّه يلائم مذاق الشارع كما قال تعالىٰ:﴿يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر﴾.[١] ثالثها: انصراف النصوص ـ الآمرة بالاتمام و الصوم في المكاري و نحوه ـ إلىٰ السير المتعارف.

و فيه: أنّ الوجه الأوّل فرع عدم وهن هذه النصوص بإعراض مشهور القدماء إذا كانت الشهرة عظيمةً، كما في المقام. و أما ما سبق في كلام صاحب الحدائق بقوله:«و الأقرب عندي ما ذكره جملة من أفاضل متأخري المتأخرين...»، فمقصوده ما ذكروه في ترجيح تفسير قوله عليه السلام:«جدّ به السير»، لا الإفتاءِ بمضمون النصوص الدالّة على ذلك. و أما ما جاء في كلام صاحب الجواهر من أنّ السيد السند مال إلىٰ ما يقرب مذهب الكليني، فالانصاف أنّ كلام صاحب المدارك مضطرب في ذلك؛ حيث رجّح حمل الشهيد بعد نقله بقوله:«و حملهما الشهيد في الذكرى على ما إذا أنشأ المكاري و الجمّال سفراً غير صنعتهما. قال: و يكون المراد بجدٍّ السير أن يكون مسيرهما متصلاً كالحج، و الأسفار التي لا يصدق عليها صنعته، و هو قريب، بل لايبعد استفادة الحكم من تعليل الإتمام في صحيحة زرارة بأنّه عملهم».[٢] ثم إنّه بعد أسطرٍ في تفسير «جَدَّ السير» قال:«و يحتمل قويّاً الرجوع في جدّ السير إلىٰ العرف، و القول بوجوب التقصير عليهما في هذه الحالة للمشقة الشديدة بذلك، و الله تعالىٰ أعلم».[٣] ولكن ظاهره اختيار تفسير الشهيد بقرينة قوله ـ بعد نقل كلام الشهيد ـ: «و هو قريب، بل لا يبعد...».

و أما الوجه الثاني، فهو ممنوع ما لم يبلغ العسر إلىٰ حد الحرج المنفي بمشقة لا تتحمل عادةً، و إلاّ يلزم إلغاءُ كثير من الأحكام المتكلّفة، و هو خلاف الضرورة و لم يلتزم به أحدٌ. و أما الوجه الثالث، فهو فرع عدم كون الإسراع في السير أحياناً لغرض غير متعارف. و أما الاحتياط بالجمع حال الإسراع، فهو مقطوع العدم؛ لأنّه نقضٌ لغرض التسهيل. فلا مناص من حمل تلك النصوص على زيادة السير بسفر غير سفر الشغل.

١- البقرة: ١٨٥.
٢- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.
٣- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٤٥٦.

و يشهد لما قلناه من الجمع موثقة إسحاق بن عمّار، قال: «سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب و قلت: يختلفون كلّ أيام كلّما جاء هم شيءُ اختلفوا. فقال عليه السلام: عليهم التقصير إذا سافروا»؛[1] أي سافروا سفراً جديداً غير ما كانوا عليه من شغلهم.

و في خبره الآخر، قال: «سألت أباإبراهيم عليه السلام عن الذين يكرون الدواب يختلفون كلّ الايام أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال عليه السلام: نعم»؛[2] أي إذا كانوا في سفر جديد غير ما كانوا عليه من سفر شغلهم.

فان قوله: «إذا كانوا في سفر» ظاهرٌ في سفر غير الذي اتخذه شغلاً ، كما أذعن صاحب الحدائق بدلالة هذه الروايات على إناطة التقصير بتجديد السفر؛ حيث قال:

«و أما ما رواه الشيخ عن اسحاق بن عمار في الموثق على المشهور و الصحيح على الأظهر عندي عن ابى ابراهيم عليه السلام ـ قال :"سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب و قلت: يختلفون كلّ أيام كلّما جاء هم شي اختلفوا، فقال: عليهم التقصير إذا سافروا". و ما رواه أيضاً في الموثق أو الصحيح على الاظهر عن اسحاق بن عمار، قال :"سألت أباإبراهيم عليه السلام عن الذين يكرون الدواب يختلفون كلّ الايام أعليهم التقصير إذا كانوا فيسفر؟ قال عليه السلام: نعم". ـ فهو محمول على من أنشأ سفراً غير السفر الذي هو عادته و هو ما يختلفون كلّ الأيام كالمكاري مثلاً لو سافر للحج أو إلىٰ أحد البلدان في أمر غير ما هو الذي يتكرر فيه دائماً».[3]

و مما يشهد لما قلناه صحيحة محمد بن جزك، قال:«كتبت إلىٰ أبى الحسن الثالث عليه السلام إنّ لى جِمالاً و لي قُوّام عليها، و لست أخرج فيها إلاّ في طريق مكّة؛ لرغبتي في الحجّ، أو في الندرة إلىٰ بعض المواضع، فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل؟ أيجب عليّ التقصير في الصلاة و الصيام في السفر

١ـ الوسائل : ب ١٢ أبواب صلاة المسافر ح ٣.

٢ـ الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

٣ـ الحدائق الناضرة : ج ١١ ص ٣٩٤.

أو التمام؟ فوقّع عليه السلام إذا كنت لاتلزمها و لا تخرج معها في كلّ سفر إلاّ إلىٰ مكّة، فعليك تقصير و إفطار».[١]

وجه الدلالة: أنّ قوله عليه السلام: **«إذا كنت لاتلزمها و لا تخرج معها في كلّ سفر إلاّ إلىٰ مكّة»** ظاهر في غير سفره الشغل و ظاهر كلامه عليه السلام التفصيل بين ما إذا لازَمَ صاحب الجمال قُوّامَه في جميع أسفارهم، فحكمه حكم القُوّام المكارين حينئذٍ فيتمّ صلاته و يصوم. و أما إذا لازمهم في خصوص سفر الحج للزيارة أو إلىٰ بعض المواضع ـ لزيارة الإخوان أو الأرحام مثلاً ـ، فيجب عليه التقصير و الإفطار؛ لأنّه حينئذٍ في غير سفر الشغل. وجه الدلالة: ظهور الشرطية ـ في كلام الامام عليه السلام ـ في إناطة التقصير و الإفطار بكون السفر غير سفر الشغل، بلا فرق بين المكاري و غيره، فيدلّ على المطلوب بتنقيح المناط المستفاد من الشرطية.

حاصل الكلام: وجوب إتمام الصلاة و صوم رمضان عند تحقق واحدٍ من الملاكات الأربعة المزبورة. و يعتبر فيه الشرطان المزبوران؛ أحدهما: عدم إقامة عشرة أيّام في أثناء السفر. ثانيهما: عدم اتخاذ سفر جديد في الأثناء غير سفر الشغل.

و أما النصوص الدالّة على وجوب التقصير بمجرد السرعة في السير و جعل المنزلين منزلاً، فقد أعرض عنها معظَم قدماء الأصحاب غير الكليني و الشيخ في خصوص التهذيبين. مع أنّه لا يمكن إحراز نظر الشيخ بذلك بل المناط في استظهار فتواه ما قال في المبسوط و النهاية، لأنّه كتب التهذيبين قبل المبسوط و النهاية في زمان شبابه كما أثبتنا ذلك بالاستشهاد بكلام الشيخ نفسه في بعض كتبنا. و إنّما المساعد للاعتبار استقرار رأي الفقيه على كلامه المتأخر. و عليه فلايمكن عدّ الشيخ من الموافقين للكليني، فيبقى وحده.

و القول بعدم إحراز الإعراض لعدم تعرّض ساير القدماء لهذا الفرع، غير وجيه؛ لتعرّضهم إلىٰ اشتراط عدم إقامة عشرة أيّام و غيره من الشروط في وجوب الاتمام و الصوم في السفر. و مع ذلك لم يشترطوا ذلك. و أمّا رأي بعض متأخري المتأخرين ـ على فرض ثبوته

١- الوسائل: ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

ـ، فلا يرفع الوهن الحاصل باعراض معظم القدماء. و أما ما اخترناه من عدم وهن الخبر بالإعراض، فإنّما هو إعراض مشهور القدماء و هو فيما إذا كان مقابلهم عدّةٌ معتنى بهم من القدماء، لا إعراض معظم القدماء بحيث ينحصر المخالف في واحد منهم، كما في المقام.

و أما الاشكال بأنّ قوله عليه السلام: «يدور في تجارته... إمارته... جبايته» معناه الطواف و الرجوع بذهاب و إياب، و الخروج الملحوق بالرجوع و العود من المقصد إلىٰ المبدأ أو السفر حول البلد و الطواف به؛ لأنّه معنى دار بالبيت أو البناء؛ أي طاف به، ففي غير محلّه؛ لأنّ لفظ الدور و الإدارة إذا تعلق بالمكان، فهو كذلك، و أما لو تعلّق بالشغل فالمتفاهم العرفي منه دوام السير و غلبة السفر المستلزمة لعدم الاستقرار في مكان.

و الحاصل: أنّ الأسفار التحصيلية و التوظيفية إذا كانت واجدة لواحد من الملاكات الأربعة و كلا الشرطين المزبورين في نظر العرف تدخل في نطاق نصوص المقام. و أما مجرد السفر لأجل التحصيل و التجارة، فلايكفي لصدق ذلك عرفاً، بل لابدّ من صدق الأوصاف و الخصوصيات المذكورة في نظر أهل العرف؛ نظراً إلىٰ دلالة النص على هذه الخصوصيات في وجوب الإتمام و الصوم. و هذه الضابطة مستفادة من الطائفة الأُولى، و الأخيرة.

و أما تعيين حدّ ذلك و تحديده العرفي و تعيين أقلّ ما يتحقق به الملاك المزبور، فيحتاج إلىٰ دقّة في تحكيم نظر أهل العرف في ذلك.

كلمات الفقهاء في إعطاء الضابطة في مبدأ سفر الشغل و ملاك صدقه

وقع الخلاف بين الفقهاء في تعيين مبدأ سفر الشغل الذي بتحققه يجب الإتمام و الصوم.

و إليك كلام جملة من الفقهاء في ذلك.

١ ـ قال في الحدائق ـ بعد تحقيق مفاد نصوص المقام ـ:

«قالوا: و المرجع في ذلك إلىٰ العرف ؛ لأنّه المحكّم في مثله. و به قطع العلامة في جملة من كتبه و الشهيد في الذكرى، إلاّ أنه قال: إنّ ذلك إنّما يحصل غالباً بالسفرة الثالثة التي لم يتخلل قبلها إقامة تلك العشرة. و اعتبر ابن ادريس في تحقق الكثرة ثلاث دفعات. ـ إلىٰ أن قال ـ: إنّ صاحب الصنعة من المكارين و الملاحين يجب عليهم الإتمام بنفس خروجهم إلىٰ السفر ؛ لأنّ صنعتهم تقوم مقام تكرر من لا صنعة له، ممن سفرُه أكثر من حضره. و استقرب العلامة في المختلف الإتمام في ذي الصنعة و غيره ممن جعل السفر عادته بالدفعة الثانية. و لم نقف لهذه الأقوال على مستند أزيد من إدّعاء كلٍّ منهم العرف على ما ذكره. و الواجب ـ بالنظر إلىٰ الأخبار ـ مراعاة صدق الاسم و كون السفر عمله ، فانما هو المستفاد منها. و لا دلالة لها على ما ذكروه ، من اعتبار الكثرة ، فضلاً عن صدقها بالمرتين أو الثلاث. و الله العالم».[١]

و حاصل ما يستفاد من كلامه إعطاءُ أربعة ملاكات لتعيين مبدأ سفر الشغل ـ الواجب فيه الاتمام و الصوم ـ: أحدها: استمرار السفر ـ من غير قطع بإقامة العشرة ـ إلىٰ ثلاثة أيّام، ثانيها: التفصيل بين ذى الصنعة و غيره و القول بكفاية مجرّد الخروج في ذي الصنعة. و في غيره الاستمرار إلىٰ ثلاث مرّات. ثالثها: التحديد بالدفعة الثانية، رابعها: مجرد صدق سفر الشغل عرفاً، و هو مختار صاحب الحدائق. و أيضاً يستفاد من كلامه أنّ الأصحاب جعلوا العرف مرجعاً محكّماً في تعيين مبدأ سفر الشغل لإتمام الصلاة في السفر. و إنّما اختلافهم في تحديد الصدق العرفي.

و لايخفى عليك أنّ ما اعتبره الشهيد في صدق الكثرة من عدم التخلُّل بإقامة العشرة لم يُذكر في النصوص شرطاً لتحقق الكثرة، بل إنّما ذُكر شرطاً لوجوب الإتمام على المكارين في سفر شغلهم. و أما عرفاً، فلا دخل له في منع صدق الكثرة.

١ـ الحدائق الناضرة : ج ١١ ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

ثمَّ قال ما حاصله[١]: يظهر من كلام جملة من الأصحاب في ضابطة كثير السفر: أن يسافر ثلاث مرّات متوالية من غير توسّط إقامة عشرة أيّام في وطنه أو في غيره في أثناء الثلاثة. فاذا تمت المرّة الثالثة ـ مع مراعاة التوالي ـ يستقرّ عليه وجوب الإتمام و الصوم. و نقل عن الشهيد في الدروس و عن جماعةٍ ممن تبعه اعتبار مضيّ أربعين يوماً من كونه في غير بلده متردّداً أو عازماً على السفر. و هذا قول خامس في تعيين مبدأ سفر الشغل و هو تعيين المبدأ بالدخول في اليوم الأحد و الأربعين. لكن استقرّ نظر هذا العَلَم على دوران مبدأ سفر الشغل مدار صدق عنوان سفر الشغل عرفاً. و لا يخفى أنّ هذا التحديد ملاكٌ خامس في صدق سفر الشغل أو وجوب الاتمام.

و قد عرفت من ذيل كلام الشهيد ـ السابق آنفاً ـ أنه جعل الملاك في وجوب الإتمام و الصوم كون السفر عمله. و لكن اتضح لك بما استظهرناه من النصوص أنّ كلامه خلاف ما دلّت عليه صحيحة هشام و خبر السندي بن الربيع، و موثقة السكوني. و بيّنا مفاد هذه النصوص و أوسعية نطاقها.

وجعل صاحب الشرايع شرط وجوب الاتمام على المسافر صدق كون سفره أكثر من حضره. و لازمه في تعيين المبدأ استمرار السفر إلىٰ أن يصدق عرفاً أنّ سفره صار أكثر من حضره. و خالفه في الجواهر تبعاً لأُستاذه؛ حيث إنّه جعل الملاك اتخاذ السفر عملاً و شغلاً و لازمه إناطة تعيين المبدأ بصدق كون سفره شغلاً. فإنّه ـ بعد بحث طويل و نقل كلمات الفقهاء المحققين و النقض و الابرام ـ قال:

«و كيف كان فممّا ذكرنا يظهر لك أنّ عنوان هذا الشرط بذلك ـ؛ أي اتخاذ السفر عملاً كما هو المستفاد من مجموع النصوص و عبّر به الأُستاذ في بغية الطالب ـ أولى مما في المتن و غيره، من أنه أن لا يكون سفره أكثر من حضره؛ إذ هو ـ مع خلوّ النصوص عنه و إجمال المراد

١ـ الحدائق الناضرة: ج ١١ ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

بالأكثرية، بل هي على بعض الوجوه غير معتبرة قطعاً، بل قد يكون المكاري فضلاً عن غيره حضره أكثر من سفره أو مساوياً ، كما لو كان من عادته السفر ثلاثة أيام و الحضور عند أهله، دون العشرة ـ يقتضي وجوب التمام على من اتفق أكثرية سفره على حضره و إن لم يكن عملاً له، و لا دليل عليه، بل ظاهر الأدلّة خلافه، و إن كان قد يوهِمه بعض عبارات القدماء كالسرائر و غيرها ، بل و بعض عبارات المتأخرين كالروضة و غيرها».(١)

و قد عرفت من كلامه أوّلاً: أنه وافق صاحب الحدائق في جعل الملاك و الضابطة في المقام كون السفر عملاً و شغلاً، و ثانياً: أنّه خالف المحقق في جَعْلِ الملاك أكثرية السفر من الحضر ، و إن أذعن بذهاب جملة من الأصحاب إلىٰ ذلك.

و الظاهر: أنّ جعل الملاك اتخاذ السفر عملاً و شغلاً هو المشهور بين الفقهاء. و ممّن صرّح بذلك السيد اليزدي و وافقه السيد الحكيم(٢) ؛ مستشهداً بما ورد في نصوص المقام من تعليل الامام بقوله: «لأنّه عملهم» في صحيحة زرارة.(٣) و أيضاً وافقه السيد الخوئي، لكنه جعل الكلام في مصداقه العرفي حيث إنه ـ في ذيل كلام السيد اليزدي ـ قال: «قد عرفت أنّ من عملُه السفر محكومٌ بالتمام. و إنّما الكلام في محقِّق هذا العنوان».(٤)

ولكن يشكل الالتزام بانحصار ملاك التمام في اتخاذ السفر عملاً ، بل ذلك أوّل الكلام، بل مقتضى التحقيق عدم كونه الملاك الوحيد ، و أنّ لوجوب الإتمام و الصوم ملاكاً آخر أيضاً بيّناه آنفاً. حاصله : غلبة التردد و السفر و عدم الإقامة في مكان؛ بحيث يقال : فلان يدور بشغله ، أو بيته معه و لا قرار له دائماً أو غالباً؛ لغلبة السفر و دوام السير، سواءٌ كان له شغلٌ أم لا؛ لأنّ قوله عليه السلام :«يدور بتجارته و...»، و قوله عليه السلام :«لأنّه عملهم» بعض الملاكات الأربعة للاتمام في

١ـ جواهر الكلام: ج ١٤ ، ص ٢٧٥ .

٢ـ مستمسك العروة : ج ٨ ص ٧٢ .

٣ـ الوسائل : ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، ح ٢ .

٤ـ مستند العروة الوثقى في كتاب الصلاة : ج ٨، ص ١٦٦ .

السفر، و الملاك الآخر غلبة التردد و السفر و استمراره، بحيث يقال: فلا ن دائم السفر بلا انقطاع و لا قرار و استقرار له في مكان حال سفره، و لو كان راجعاً إلىٰ وطنه في يوم أو يومين من كل أسبوع، أو من كل عشرة، أو أسبوعاً من كل شهر. فيصدق على مثل هذا الشخص أنّه يختلف و يتردد و ليس له مقامٌ و بيته معه، و يُمضي دهره في السير و السفر بلاقرار و لاإقامة. و يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «الذي يختلف و ليس له مقامٌ»، و قوله عليه السلام: «بيوتهم معهم»، و قوله عليه السلام: «و ذلك أنّ منازلهم معهم».[1]

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، ٦، ٩.

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط: أنّ الأقوى وجوب الإتمام و الصوم في الأسفار التحصيلية و التوظيفية إذا كانت موجبةً لدوام التردّد و الأياب و الذهاب في أيام التحصيل و الاشتغال و لو في بعض الفصول. و الملاك في ذلك غلبة تردُّده و سفره على إقامته و حضره و دوامه و استمراره في مدّة تحصيله أو اشتغاله ؛ بحيث يقال: فلان في حال السفر و الأياب و الذهاب دائماً لأجل عمله و شغله، أو يقال: فلان يدور في تحصيله و في شغله.

أهم ما يترتب على هذه المسألة من الفروع المبتلىٰ بها

هاهنا مسائل مهمّة مبتلىٰ بها.

١ ـ إنّ مبدأَ ترتُّب حكم التمام مجرّد الشروع في سفره هذا؛ بحيث يقال: فلان شرع في سفره الشغل و لا إقامة له في مكانٍ بعد ذلك، أو يقال غلب عليه السفر و صار دائم السفر و لو لم يكن السفر شغلُه أو لأجل شغل. و مبدأ الأوّل صدق سفر الشغل، و مبدأ الثانى صدق غلبة السفر أو دوامه.

و ذلك أما في من له شغلٌ، فلما سبق من دلالة نصوص المقام على ترتُّب وجوب الإتمام و الصوم على كون السفر شغله لقوله عليه السلام:«لأنه عملهم» في صحيحة زرارة[1] و لصدق عنوان: «الذي يدور في شغله أو تجارته ، أو تحصيله» في موثقة السكوني[2]؛ إذ يصدق هذان العنوانان عرفاً بمجرد الشروع فيه، فلايعتبر مضي ثلاث مرات ، فضلاً عن أكثر من ذلك. و السرّ في ذلك : قاعدة تبعية الحكم لموضوعه. و قد بحثنا عن هذه القاعدة في الجزء السادس من كتابنا «مباني الفقه الفعّال». و اتضح على ضوء ما بيّناه في مبدأ الإتمام ضعف التحديدات

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٢ـ الوسائل : ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩ .

و التقديرات المذكورة في المقام ؛ إذ لا أساس صحيح مضبوط لها.

هذا حكم من كان له شغلٌ، و أما من لا شغل له ممّن كَثُر سفره، فالملاك في وجوب إتمام صلاته غلبة سفره؛ بحيث يقال عرفاً فلان لاقرار له في مكان، بل منزله و بيته معه لقوله عليه السلام «الذي يختلف و ليس له مُقامٌ» كما صرّح بذلك في صحيحة هشام و خبر السندي بن الربيع.[1] و أما مبدأ سفره هذا، فالملاك فيه صدق أنه في سفر كذا؛ أي بالوصف المزبور. فإذا صدق عرفاً يجب عليه التمام. و يعتبر فيه مضيّ زمان يصدق ذلك عرفاً و أظن أنّه لا يتحقق بأقل من شهر.

٢ ـ مقتضى القاعدة عند الشك في تحقّق العنوان وجوب القصر؛ لأنّه مسافر، فيشمله إطلاق أدلّة التقصير، و لأنّ دليل الاتمام لا يتكفل لإثبات موضوعه المشكوك صدقه بالشبهة الموضوعية، إلاّ أن يقال بسقوط كل الخطابين في الشبهة المصداقية و الرجوع إلىٰ الأصل، و هو الاحتياط بالجمع بين القصر و الاتمام.

٣ ـ إنّ من مهمات المسائل المبتلى بها في المقام أنّ ملاك «يدور بشغله» ، أو « بيته معه» ، أو «سفره أكثر من حضره» بأيّ عدد من الأيام أو الأسفار يتحقق عرفاً ؟ والذى يقتضيه التأمّل في الجواب: أنه يكفي لوجوب الاتمام صدق واحدٍ من الملاكات الأربعة المزبورة. و عليه فصدق أنه يدور بشغله أو «ليس له مقام»، أو «بيته معه» في نظر أهل العرف يكفي لذلك. و أما مجرد أكثرية السفر من الحضر، فلا دليل عليه من النصوص ، كما أشار إليه في الجواهر[2]

و يصدق العناوين المزبورة في نظر العرف بأمرين، أحدهما: الاستمرار و دوام السفر، ثانيهما: توالي دفعات السفر، و لو لم يكن سفره أكثر كالسفر في كل أُسبوع ثلاثة أيام أو في كل

١ـالوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١ ، ١٠ .

٢-جواهر الكلام: ج ١٤ ، ص ٢٧٥.

عشره أربعة أيام. و لو شككنا في صدق الملاك، مقتضى القاعدة الرجوع إلىٰ قاعدة الاشتغال و الاحتياط بالجمع بين القصر و الإتمام؛ لفرض سقوط كل من العام و الخاص في الشبهة المصداقية .

٤ ـ أنّ إقامة العشرة يقطع سفر الشغل؛ بدلالة ما سبق من النصوص، و تنقلب وظيفته من الإتمام إلىٰ القصر و لابدّ بعده من تجديد البناء عليه لمن ابتدأه ، و لكن السفر الجديد العارض في الأثناء لا يقطع سفر الشغل؛ إذ قاطع السفر إنّما هو الإقامة، دون السفر، ولو غير مرتبط بشغله، غايته القصر مادام في سفر غير الشغل ، فلا حاجة إلىٰ تعيين مبدأ سفر الشغل حينئذ؛ لأنه استمرار لسابقه.

٥ ـ أنّ الصبي التابع لأبويه في العيش و النفقة إذا كان مع أبيه في سفر الشغل فهل عليه التمام؟ و الجواب : أنّ عليه القصر ـ بناءً على مشروعية عبادات الصبى ـ؛ لعدم استناد الشغل إليه. فلا يقال : هذا السفر سفر شغل الصبي.

٦ ـ هل الملاك في الإتمام وجود الشغل؟ أو يكفي مجرد غلبة التردد و السفر؟ الظاهر من النصوص كفايتها؛ لصدق قوله عليه السلام: «ليس له مقام» ، و ملاك «من كان بيته معه» ، مما هو ظاهرٌ في عدم الاستقرار في مكان.

٧ ـ من كان سفر شغله و محل تردّده أطراف بلده مما هو دون أربعة فراسخ ، لو اتفق له أن يسافر إلىٰ خارج الحدّ فهل يجب عليه القصر؟ و الجواب : أنّ وظيفته حينئذٍ القصر، لكن لا لأجل كونه سفر غير مرتبط بشغله ، بل لأجل أنّه قبل ذلك كان مواطناً حاضراً ثمَّ صار بهذا السفر مسافراً شرعياً؛ لأنّ شغل السياقة و نحوه في ما دون المسافة الشرعية لا يدخله في سفر الشغل.

رؤية الهلال بالعين المسلّحة

- التحقيق اللغوي و تعيين محل النزاع
- منشأ تكوُّن الهلال و معنى خروجه من المحاقّ
- تحقيق أدلّة المسألة بمقتضى القاعدة و النصوص
- تنبيهات في نكات مهمّة

خلاصة البحث

{١} التحقيق اللغوي لألفاظ: الشهود، و الرؤية، و الهلال:

أُخذ شهود الشهر و رؤية الهلال في موضوع وجوب الصوم و الإفطار في نصوص الكتاب و السنة. و أُخذ في مادّة الشهود العلم الحضوري بالمعاينة و في مادّة الرؤية وقوع البصر على المرئي. و لفظ الهلال وُضِع في اللغة لغُرّة القمر ـ بعد خروجها من المحاق ـ عند ظهورها و قابليتها لرؤية متعارف الناس ، و بقرينة ذلك يُعلم المراد من شهود الشهر في الآية.

{٢} منشأ تكوّن الهلال و معنى خروجه من المحاقّ.

يتكوّن الهلال بتوسط القمر بين الشمس و الأرض و استقراره ـ في مسيره الدوراني حول الأرض ـ بنحو تحدث لها وضعيةٌ يمنع جِرمه عن إضائة الشمس إلىٰ جانبه المواجه للأرض، و لأجل ذلك يصير هذا الجانب مُظلماً. فاذا أحاطته هذه الظلمة يحدث بذلك المُحاقّ. ثمَّ أوّلُ جزءٍ خرج عن تحت هذا الظل و أضاءَ إليه نور الشمس إذا ظهر في السماء و صار قابلاً للرؤية يُسمّى هلالاً. ثمّ يخرج عن تحت الظلّ تدريجاً أكثر فأكثر حتى يحيط ضوءُ الشمس بتمام ما يكون إلىٰ جانب الأرض من قرص القمر، فيُسمى بدراً.

{٣} أوّل جزءٍ قرص القمر إذا خرج عن نقطة المحاق لا يكون هلالاً، بل إنّما يُسمّىٰ به إذا مضت ساعاتٌ من زمان الخروج ؛ بحيث يكون قابلاً لرؤية عامّة الناس.

{٤} لم يتعرّض الفقهاءُ المتأخرون و متأخّرو المتأخرين لهذه المسألة. و إنّما تعرّض لها الفقهاءُ المعاصرون، و اشتهر بينهم عدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة، و منهم العَلَمان السيد الامام الخميني‌ و السيد الخوئي‌.

{٥} يمكن الاستدلال لعدم إثبات الهلال بالعين المسلّحة بخمسة وجوه:

«أ» ـ ظهور لفظ الهلال بمقتضى وضعه اللغوي و جريان أصالة الحقيقة.

«ب» ـ ظهور لفظ رؤية الهلال في الرؤئية المتعارفة ؛ لأنه من العناوين العرفية، و المتفاهم العرفي منه ما تعارف اطلاق رؤية الهلال عليه.

«ج» ـ دلالة النصوص الخاصة على اعتبار الرؤية المتعارفة الحاصلة لعامّة الناس.

«د» ـ لزوم محذور إيكال الشارع المكلّفين إلىٰ خلاف الواقع طيلة تاريخ المسلمين لو كان موضوع الحكم عنده مجرد خروج غرّة القمر من المحاق، و التكليف بغير المقدور.

«هـ» قاعدة تحكيم عموم العام عند الشبهة المفهومية ـ الدائرة بين الأقل و الأكثر ـ لدليل المخصّص.

{٦} قد استُدِلّ أو يمكن الاستدلال للقول بثبوت الهلال بالعين المسلّحة بستّة وجوه:

«أ» ـ تكوّن الهلال أمرٌ تكوينيٌّ واقعي و لا شأن للرؤية ، إلاّ كونها طريقاً إلىٰ واقع الهلال و أوّل الشهر واقعاً. فاذا ثبت الواقع بطريق آخر، يترتب عليه الحكم ؛ لتحقق موضوعه حينئذٍ.

و الجواب أوّلاً: أنّ دعوى ترتب الحكم على واقع الهلال ممنوعة ؛ لظهور النصوص في إناطة الحكم بالرؤية المتعارفة. و ثانياً: نمنع صدق الهلال عرفاً و لغةً على مجرد خروج غُرّة القمر عن المحاق ما لم يظهر في السماء بحيث يكون قابلاً للرؤية المتعارفة.

«ب» ـ أُخِذ شهود شهر رمضان في موضوع وجوب الصوم و هو حادث تكوينيّ و الرؤية طريق إليه. و جوابه مثل جواب الوجه السابق. مع أنّ الشهود عنوان عرفيّ منصرفٌ إلىٰ الشهود المتعارف.

«ج» ـ الأحكام تتعلق بالطبايع. و طبيعي الموضوع إذا عُلِم به وجداناً، يترتب عليه الحكم.

و الجواب: كون طبيعي الموضوع غرّة القمر بمجرد خروجها عن المحاق أوّل الكلام. و احتمال الخصوصية في ظاهر نصوص المقام ـ من القابلية للرؤية المتعارفة ـ يكفي في المنع عن انعقاد

الاطلاق، و عدم جواز التعدّي عن المتيقن في مقام التخاطب ، و هو المتعارف من الشهود و الرؤية. و الوجوه الثلاثة الأُخرى: نصوص خاصة استُدل بها لثبوت الهلال بالعين المسلّحة ، و لكن كلّها ضعيفة في دلالتها على ذلك.

{٧} إذا كان النظّارة المكبّرة أو المقرّبة آلةً لرفع المانع ـ من غيم أو غبار ـ في السماء، لا إشكال في ثبوت الهلال بالعين المسلّحة حينئذٍ.

{٨} لو عُيّن موضع الهلال بالجهاز و تمكّن الناس من رؤيته ـ بعد إرائة موضع الهلال ـ بعيونهم ، لا إشكال في ثبوت الهلال بذلك حينئذٍ ؛ لدخول ذلك في ظاهر نصوص المقام.

{٩} إذا حكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال، يثبت مطلقاً، و لو كان حكمه مبتنياً على فتواه بثبوت الهلال بالعين المسلّحة ، و يكون حكمه حينئذٍ حجة على ساير الفقهاء و مقلديهم.

{١٠} لا يجوز و لا ينفذ حكم ساير الفقهاء بثبوت الهلال إذا كانوا بصدد تضعيف الفقيه الجامع المتصدي للحكومة، بل يخرج الحاكم بذلك في هذا الفرض عن العدالة، و تسقط ولايته رأساً ؛ لأنّه تضعيف و مضادّةٌ لكيان الحكومة العادلة الاسلامية.

التحقيق اللغوي
و تعيين محل النزاع

أُخذ شهود الشهر في موضوع وجوب الصوم في قوله تعالى:﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1]،كما أُخِذت الرؤية في موضوع وجوب الصوم و الإفطار في نصوص السنة، مثل قوله عليه السلام:«صم للرّوئية و أفطر للرؤية»، و قوله عليه السلام:«فإذا رأيت الهلال، فصم و إذا رأيته، فأفطر».[2]

فلينبغي في البداية تحقيق مادّتي الشهود و الرؤية في اللغة ؛ لكي يتبيّن لنا ما هو المتبادر من هذين اللفظين في عُرف زمان الشارع. و لتحقيق ذلك لابدّ من الرجوع إلىٰ كلمات اللغويين الأقدمين المعاصرين لزمان الشارع ؛ نظراً إلىٰ ابتناء خطابات الكتاب المجيد و النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السلام على المتفاهم بين عرف عصرهم.

أما مادّة الرؤية ، فقد فسّرها اللغويون ـ المعاصرون للشارع و القريبون بعصره ـ برأي العين الجارحة بحيث يقع عليه البصر، كما صرّح به الخليل، و الأزهري، و شَمِر، و ابنُ شُمَيل ، و غيرهم. قال الخليل: «و رأيت بعيني رُؤْيَةً ... و رأيتُه رأْيَ العَيْن ، أي: حيثُ يقعُ البَصَرُ عليه».[3] و جاءَ نفس هذا التعبير في كلام الأزهري.[4]

و أيضاً قال الأزهري : «و ذكر شَمِر حديثاً بإسناد له أنّ أبا البُختري قال: تراءَيْنا الهلال

١ـ البقرة: ١٨٥ .

٢- الوسائل: ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٣ـ كتاب العين: ج ١ ، ص ٦٣٧ توفّي الخليل سنة ١٧٥ هـ ق ، فهو معاصر الامام الكاظم عليه السلام.

٤ـ تهذيب اللغة: ج ١٥ ، ص ٣١٦ .

بذات عِرْق. فسألنا ابن عباس، فقال: إن رسول الله ﷺ مَدَّه إلىٰ رؤيته، فإن أُغمِي عليكم فَأكْمِلوا العِدَّة. قال شَمِر: قوله: تراءَينا الهلال، أي تكلَّفنا النَّظر إليه ، هل نراه أم لا ؟ قال: و قال ابن شُمَيل : انطلِق بنا حتى نُهلّ الهِلال ، أي نَنْظر أنراه؟ و قد تراءَينا الهِلال: أي نظرناه. و قال الفراء: العرب تقول: راءَيت، و رَأَيْت».[١] و يُشعر كلام الفرّاء بأنّ رائَيت و رأيت بمعنى واحد، و ان ليس بظاهر لقوة احتمال كون مراده مجيء أصل استعمال رائيت كرأيتُ.

قوله: مَدَّه إلىٰ رؤيته ؛ أي عَدَّه و قدَّره ، من المداد ؛ أي التعدد و القدر ، كما جاء بهذا المعنى ما ورد في الدعاء : «سبحان الله مداد كلماته» قاله ابن الاثير في النهاية.[٢] و يمكن أن يكون بمعنى التوسعة و البسط كما جاءَ في قوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلأَرْضَ﴾[٣]. و قوله تعالى:﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[٤]. فالمقصود على الأوّل أن النبيﷺ قدّر الهلال برؤيته، و على الثاني وسّعه إلىٰ رؤيته. و المقصود على أيّ حال إناطة ثبوت الهلال أو حكمه برؤيته.

و قد فرّقوا بين الرؤية بمعنى العلم و بين الرؤية بالعين. قال الجوهري: «الرؤية بالعين تتعدّى إلىٰ مفعول واحد ، و بمعنى الْعِلْمِ تتعدّى إلىٰ مفعولين. يقال: رأى زيداً عالماً».[٥]

و قال أبو هلال العسكري:

«الفرق بين الرؤية و العلم: أنّ الرؤية لا تكون إلاّ لموجود ، و العلم يتناول الموجود و المعدوم، و كلّ رؤية لم يعرض معها آفة فالمرئي بها معلوم ضرورة، و كل رؤية فهي لمحدود أو قائم في محدود كما أنّ كل إحساس من طريق اللمس فإنّه يقتضي أن يكون لمحدود أو قائم

١ـ تهذيب اللغة: ج ١٥ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ .

٢ـ النهاية : ج ٤ ص ٢٦٢.

٣ـ الرعد : ٣.

٤ـ الفرقان : ٤٥.

٥ـ صحاح اللغة: ج ٦ ، ص ٢٣٤٧ .

في محدود. و الرؤية في اللغة على ثلاثة أوجه. أحدها: العلم و هو قوله تعالى:﴿و نَرَاهُ قَرِيباً﴾ أي نعلمه يوم القيامة و ذلك أنّ كلّ آت قريب. و الآخر: بمعنى الظنّ و هو قوله تعالى:﴿إنَّهُم يَرَونَه بَعِيداً﴾ أي يظنّونه، و لايكون ذلك بمعنى العلم لأنّه لايجوز أن يكونوا عالمين بأنّها بعيدة و هي قريبة في علم الله ، و استعمال الرؤية في هذين الوجهين مجاز. و الثالث: رؤية العين، و هي حقيقة».[١]

يُعلم من كلامه أنّ لفظ الرؤية حقيقة في الرؤية بالعين و مجازٌ في الآخرَيْن. و عليه فلا يكون لفظ الرؤية في قوله: «صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته»[٢] بمعنى العلم بثبوت الهلال ، و لو بغير طريق الرؤية.

و قال أبوهلال: «الفرق بين النظر و الرؤية: أنّ النظر طلب الهُدیٰ. و الشاهد قولهم: نظرت فلم أرَ شيئاً، و قال علي بن عيسى : النظر طلب ظهور الشيء، و الله ناظر لعباده بظهور رحمته إيّاهم. و يكون الناظر الطالب لظهور الشيء بإدراكه من جهة حاسّة بصره أو غيرها من حواسّه... فإنه لو طلب جماعةٌ الهلال لَيُعْلَمُ من رآه منهم ممّن لم يره، مع أنّهم جميعاً ناظرون. فصحّ بهذا أنّ النظر تقليب العين حيال مكان المرئي طلباً لرؤيته».[٣]

فاتضح بذلك أوّلاً: الفرق بين الرؤية بالعين و بين الرؤية بمعنى العلم. و ثانياً: الفرق بين الرؤية و النظر.

و أما مادّة الشهود فهي في كلمات أهل اللغة بمعنى العلم الحضوري، سواءٌ حصل بالرؤية أو غيرها مما يدخل في عنوان الحضور و المعاينة و الوجدان. و العلم أعم من الحضوري و الحصولي الحاصل بإخبار الغير.

١ـ معجم الفروق اللغوية: ص ٢٦٣ .
٢ـ الوسائل ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ٤ و ٥ و ٦ و ١٦ و ١٠.
٣ـ معجم الفروق اللغوية: ص ٥٤٣ .

قال الجوهري : «و المشاهدة : المعاينة. و شَهِدَه شُهوداً، أي حَضَرَه ، فهو شاهدٌ. و قومٌ شهودٌ، أي حضور».[١]

و قد فرّق أبو هلال العسكري بين الشهادة و العلم بقوله: «الفرق بين الشهادة و العلم: أنّ الشهادة أخص من العلم. و ذلك أنّها علم بوجود الأشياء لا من قِبَل غيرها، و الشاهد نقيض الغائب في المعنى. و لهذا سمّي ما يدرك بالحواس و يعلم ضرورةً شاهداً، و سمّي ما يعلم بشيءٍ غيره ـ و هو الدلالة ـ غائباً، كالحياة و القدرة. و سمّي القديم تعالى شاهداً لكل نجوى ؛ لأنّه يعلم جميع الموجودات بذاته، فالشهادة علم يتناول الموجود، و العلم يتناول الموجود و المعدوم».[٢]

و قد فرّق الراغب بين الشهادة و الشهود بجعل الشهادة أولى بالمشاهدة بالبصر، و الشهود أولى بمجرّد الحضور.

قال: «الشهود و الشهادة الحضورُ مع المُشاهِدة إمَّا بالبَصر أو بالبَصيرة. و قد يُقال الحضُور مُفرداً قال تعالىٰ: ﴿عَالِمُ الغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ﴾ لكن الشهودُ بالحضُورِ المجرَّدِ أولى و الشهادة مع المشاهدة أولىٰ».[٣]

فتحصّل من مجموع كلمات أهل اللغة : أنّ في مادّة الرؤية بالعين أُخِذ وقوع البصر على المرئي ؛ بدخوله في شعاع العين الجارحة و انطباع صورته فيها. و أنّ الشهود قد أُخِذ في معناه العلم الحضوري بالمعاينة و لو بغير وقوع البصر عليه.

هذا، ولكن يُعلم بقرينة النصوص الدالة على دوران ثبوت الهلال مدار رؤيته أنّ المقصود من الشهود في قوله تعالىٰ:﴿مَنْ شَهِدَ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ إنّما هو الشهود المتحقق

١ـ صحاح اللغة : ج ٢، ص ٤٩٤.

٢ـ معجم الفروق اللغوية: ص ٣٠٥.

٣ـ المفردات في غريب القرآن: ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

بالرؤية، أو بالعلم به من طريق رؤية غيره.

لكن الرؤية و الشهود كلاهما تارة: يتحققان برؤية العين الجارحة بلاواسطة، و أخرى: بواسطة الجهاز مثل المنظار المكبّر و نحوه. و الكلام إنّما وقع في لفظي الشهود و الرؤية في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] و قوله عليه السلام:«صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته» ـ في صحيح منصور بن حازم و أبي بصير و غيرهما ـ[2] هل يشملان شهود الهلال و رؤيته بالجهاز، أم لا ؟

منشأ تكوّن الهلال
و معنى خروجه من المحاق

أوّل ما ينبغي أن يُعلم في المقام منشأ تكوّن الهلال ، و المقصود من المحاقّ و خروج الهلال منه.

و الذي وصلت إليه بعد ملاحظة كلمات أهل النظر و التأمل فيها أنّ كرة القمر في مسير حركتها و دورانها حول كرة الأرض و في مسير دوران كرة الأرض حول كرة الشمس تارة: تقع بين الشمس و الأرض في امتداد خط مستقيم فتقع كرة القمر على الشمس فتصير الشمس مظلمة في منظر أهل قطر من أقطار اهل الأرض فيحدث بذلك الكسوف كما يحدث الخسوف بوقوع كرة الأرض بين الشمس و القمر في امتداد خط مستقيم. و هاتان الحالتان لا تتّفقان في كل شهر، و لا في كل سنة، بل تتفقان أحياناً في بعض السنوات. و تنشئان من ثلاثة دورانات بمجموعها. أحدها: دوران كرة القمر حول كرة الأرض، ثانيها: دوران كرة الأرض مدار كرة الشمس. ثالثها: دوران كرة الأرض حول نفسها. و دور الدوران الأخير إنّما هو في وقوع الخسوف و الكسوف تارة: في الليل و أُخرى في النهار.

و أخرى: يتوسط القمر بينهما و لكن لا في امتداد مستقيم، بل يصل في مسيره إلى

١ـ البقرة: ١٨٥.

٢ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤، ٥، ٦، ١٦، ١٠.

زاوية و موضع يحيط ظلّ جِرمه بتمام جانبه المواجه للأرض؛ بحيث لا يرى شيءٌ من أجزاءِ قرصه؛ لاحاطة الظلمة بتمام جانبه المواجه للأرض.

و الوجه في ذلك:

أنّ جرم القمر ليس لنفسه أيّ نور، و إنّما يكسب النور من كرةالشمس. من أجل ذلك لو استقرّت كرة القمر في مسيرها بنحو حدثت لها وضعيةٌ صار جرمها بسبب ذلك مانعاً عن وصول ضوءِ الشمس إلىٰ جانبها المواجه للأرض ، تصير مظلمة. و إذا أحاطت هذه الظلمة بتمام جانبها المواجه للأرض ، لايُرى حينئذٍ شيءٌ من قرصه. و هذه الحالة يعبّر عنها بحالة المُحاقّ. و لفظ المُحاقّ من حاقَّ يُحاقُّ ؛ أي أحاط يحيط. و لذلك سُمّيت القيامة بالحاقّه ؛ أي المحيطة بجميع الخلائق أو بمعنى المشتملة على حواقّ الأُمور. و المقصود هاهنا حالة إحاطة الظلّ بجميع قرص القمر.

ثم إنّ كرة القمر في مسير حركتها الدورانية حول الأرض إذا انتقلت من نقطة المحاقّ و خرجت عنها يحدث لها ـ في أوان خروجها عن المحاق ـ نور هلالي في جانبها المواجه للشمس و الأرض كلتيهما. ولكن لا يخفى أنّ أوّل جزءٍ من قرص القمر إذا خرج عن نقطة المحاق لا يُسمّى هلالاً، بل إنّما يطلق عليه الهلال إذا مضت ساعاتٌ من شروع خروجها بحيث يكون قابلاً لرؤية عامّة الناس. ثم إنّه كلّما تبعد عن نقطة المحاق يزيد في نوره ؛ بحيث يحيط ضياءُ الشمس بتمام الجانب المواجه للأرض من قرص القمر. هذه الحالة تسمّى بالبدر. و إنّ زمان حدوث الهلال إلى حالة البدر نصف الشهر القمري.

ثمَّ يشرع قرص البدر في تقليل نوره في استمرار مسير حركة القمر إلى جانب المحاق حتى تسري الظلمة إلى تمام قُرصه ـ عند تمام دورانها حول كرة الأرض و عودها إلىٰ النقطة الأُولى ـ، فتحدث حالة المحاقّ. و هكذا في كلّ شهر قمري. و هذا تفسير قوله تعالىٰ:﴿وَ ٱلْقَمَرَ

قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[١]؛ أي كالنخلة المسنّة القديمة لايزال باقياً على حالته الأُولى بازدياد نوره ـ بعد نقصانه ـ من الهلال إلىٰ حالة البدر. و عليه فالقمر في مسير حركته مدار الأرض تحدث له حالة المحاق مرةً واحدة في طول زمان الشهر القمري.

و لايخفى أنّ تكوُّن أشكال قرص القمر ـ من الهلال إلىٰ البدر ـ لا يرتبط بدوران كرة الأرض حول كرة الشمس، بل إنّما ينشأ من دوران كرة القمر حول كرة الأرض، كما أنّ دوران كرة الأرض حول نفسها سبب رؤية الهلال في الليل و عند الغروب.

هذا بيان كيفية حركة القمر و منشأ حدوث أشكاله المختلفة من الهلال إلى البدر. و تبيّن بذلك معنى المحاق و خروج الهلال منه.

تنقيح آراءِ الفقهاء

هذه المسألة لم يتعرّض إليها غير المعاصرين، حتّى متأخّري المتأخرين، فضلاً عن المتأخرين و القدماء. و قد حكم السيد الامام الخميني بعدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة.[٢] و وافقه السيد الخوئي و السيد الشهيد الصدر و أكثر المعاصرين و خالفهم بعض المعاصرين. و قد عبّر بعض عن رأي أكثر المعاصرين بالمشهور، و كأنّه اتّكل في دعواه على مشهور المعاصرين، لكنه لا أساس لذلك ؛ لأنّ الشهرة الفتوائية بين المتأخرين ـ من العلامة الحلّي و من بعده من فحول الفقهاء ـ لا اعتبار بها عند الفقهاء المحققين، فضلاً عن الشهرة بين متأخري المتأخرين ، فكيف بالشهرة بين المعاصرين؟! فاتضح على ضوء هذا البيان عدم صلاحية الشهرة للاستشهاد بها لإثبات عدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة.

١ـ يس: ٣٩.

٢ـ قال السيد الامامﷺ: لا اعتبار برؤية الهلال بالآلات المستحدثة، فلو رئي ببعض الآلات المكبّرة أو المقرّبة نحو تلسكوب مثلاً، ولم يكن الهلال قابلاً للرؤية بلا آلة، لم يحكم بأوّل الشهر. / تحرير الوسيلة: ج ٢ ، ص ٦٣٨ ، م ١٨ .

أدلّة عدم إثبات الهلال برؤية العين المسلَّحة

يمكن الاستدلال لعدم إثبات الهلال برؤية العين المسلَّحة بوجوه:

١ـ ظاهر لفظ الهلال بمقتضى وضعه في اللغة.

و ذلك لأنّه قد أُخذ في وجوب الصوم و الإفطار لفظ «الهلال» كما ورد في صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبداللهعليه السلام أنه قال:«صم لرؤية الهلال، و أفطروا لرؤيته». و مثلها صحيحة أبي بصير.[١]

و في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفرعليه السلام ، قال :«قال أمير المؤمنينعليه السلام إذا رأيتم الهلال فافطروا».[٢] إلىٰ غير ذلك من النصوص الكثيرة.

و لفظ الهلال أُخذ في معناه الموضوع له كونه قابلاً للرؤية و المشاهدة لعامّة الناس ، كما يظهر من الخليل[٣] المعاصر للامام الكاظم ؛ حيث قال : «الهلال غُرّة القمر حين يُهِلّه الناس في غُرّة الشهر يقال أُهِلّ الهلال».[٤] و قوله: «حين يُهِلّه الناس» ظاهرٌ في أخذ كونه في حالةٍ و حينٍ قابل لإهلال الناس».

و قد نقل الأزهري عن الليث نظير ما قاله الخليل، ولكن جاءَ في ختامه: «يقال: أُهِلّ القمر، و لا يقال: أُهل الهلال».[٥] و هذا أدلّ من قول الخليل؛ لدلالته على عدم تسمية الجزء المرئي بالهلال قبل الاهلال؛ أي الرؤية، بل يطلق الهلال على الجزء المرئي خاصّة. و زعم الأزهري أنّه غلط ؛ لذا أشكل على الليث بقوله: «قلت: هذا غلطٌ و كلام العرب: أُهِلّ

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤ و ٥ .

٢ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦ .

٣ـ المتوفّىٰ ١٧٥ هـ ق

٤ـ كتاب العين: ج ٣ ، ص ١٨٩٦ .

٥ـ تهذيب اللغة: ج ٥ ، ص ٣٦٥ .

الهلال».[١]

و ما جاءَ في كلام الليث أنسب إلىٰ الاعتبار ؛ لأنّ الجزءَ الخارج من قرص القمر عن نقطة المحاق إنّما يسمّى هلالاً إذا صار مرئياً لا قبله. من هنا يكون قولهم : «أُهِلّ الهلال» من قبيل القضية بشرط المحمول.

و مما يشهد لذلك ما جاءَ في كلام علماءِ اللغة الأقدمين في توجيه تسمية الهلال بذلك ، كما نقله الأزهري عن أبي بكر محمد بن دُرَيْد الأزدي[٢] بقوله: «قال أبوبكر: قال أبو العباس[٣]: سُمّي الهلالُ هلالاً لأن الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه، و أهَلَّ الرجل و استهَلَّ إذا رفع صوته».[٤]

و بناءً على هذا الأساس وُضع لفظ الهلال لغُرَّة القمر المشهودة لعامة الناس بعيونهم، دون ما كان منها غير مشهودةٍ لأحد بمجرد خروجها عن المُحاقّ. و عليه فغُرّة القمر قبل خروجها عن المُحاقّ خارجٌ عن المعنى الموضوع له لفظ الهلال، و ظهوره الوضعي. فيكون إرادة ما يعمّ الرّؤية غير المتعارفة خلاف ظاهر نصوص المقام. و إنّما المحكَّم في مثل المقام أصالة الحقيقة. و لايخفى أنّ التوجيه المزبور دليل، على وضع لفظ الهلال لذلك؛ نظراً إلىٰ ظهور كلام الخليل و مثله ـ ممن عاصر و قارب عصر المعصومين عليهم السلام من علماء اللغة ـ في

١ـ المصدر.

٢ـ هو من أكابر علماءِ العربية في اللغة وُلد في سنة ٢٢٣ و توفّي في سنة ٣٢١. له كتاب الجمهرة في اللغة، و كتاب الاشتقاق ، و كتاب الخليل الكبير ، و كتاب الخليل الصغير. و لمّا مات قال الناس في حقه : مات علم اللغة و الكلام بموت ابن دُريد و الجُبائي. و إنّهما ماتا في يوم واحد. / مقدمة كتاب فقه اللغة للثعالبي / تراجم أئمة اللغة، ص ١٤ .

٣ـ «هو أبو العباس أحمد بن زيد بن سيّار الشيباني وُلد في سنة ٢٠٠ و مات في سنة ٢٩١ . كان إمام الكوفيين في النحو و اللغة في زمانه. أخذ عن ابن الأعرابي و غيره. و كان ثقة ديِّناً مشهوراً بصدق اللهجة و المعرفة بالغريب و رواية الشعر القديم متقدماً عند الشيوخ منذ هو حدث. و كان ابن الأعرابي إذا شكَّ في شيءٍ قال له: ما تقول يا ابا عبّاس، و في هذا ثقة بغزارة حفظه. و صفه أبو بكر التاريخي بقوله: إنّ أبا العباس ثعلباً أصدق أهل العربية لساناً و أعظمهم شأناً و أبعدهم ذكراً و ارفعهم قدراً و أوضحهم علماً». / مقدّمة فقه اللغة للثعالبي: ص ٢٠ .

٤ـ تهذيب اللغة : ج ٥ ، ص ٣٦٦ .

أخذ الخروج و البُروز القابل للشهود بالرؤية المتعارفة في معنى لفظ الهلال و ارتكازه في أذهان عرف ذلك العصر . بحيث كلّ ما إذا كان أُطلق لفظ الهلال عندهم يتبادر هذا المعنى إلىٰ أذهانهم. و عند الشك في المراد يجري أصالة الحقيقة.

٢ ـ أُخِذ في موضوع وجوب الصوم و الإفطار في نصوص السنة إضافة الرؤية إلىٰ الهلال و ظاهرها رؤيته المتعارفة . و ذلك لأنّ المخاطب في هذه النصوص عموم المكلّفين لاخصوص المنجمين و نحوهم، و الرؤية من العناوين العرفية، فتكون ظاهرة عند الإطلاق في المتعارف منها ؛ لتبادره عند الإطلاق و انسباقه إلىٰ الذهن. فاذا أُضيف لفظ الرؤية إلى الهلال تكون ظاهرةً ـ بحكم التبادر و الانسباق ـ في رؤيته المتعارفة بالعين الباصرة.

و السرّ في ذلك: أنّ الشارع إنّما يتكلّم و يُخاطب الناس حسب ارتكازهم و فهمهم بمقتضى العادة المتعارفة في موضوع رؤية الهلال كأيّ موضوع آخر تعلّق به حكم الشارع بمخاطبته إيّاهم. و إلاّ فلو لم يكن مخاطبتُه على أساس المتفاهم العرفي، لم يحصل البيان، كما قال تعالى:﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.[1] فإنّ لفظة «لام» في هذه الآية بمعنى الغرض. و المقصود: ملائمة بيان الشارع و موافقته مع لسان القوم و ارتكازاتهم المتعارفة و المحاورية، و متفاهماتهم العادية العرفية. و أنَّه لا يكون ذلك إلاّ لحصول البيان و سهولة التفهيم، و إلاّ لَيلزم الإغراءُ بالجهل ؛ بأن يقصد الشارع معنىً من كلامه و يفهم القوم معنى آخر من خطابه. و هذا هو السرّ الأصلي في لزوم كون مخاطبة الشارع و بيانه على أساس المتفاهم العرفي. و لأجل ذلك نقول : إنّ مقصود الشارع من قوله:«صم للرؤية و أفطر للرؤية» هو الرؤية الحاصلة لمتعارف الناس في ما إذا كانت غُرّة القمر ظاهرة في السماء قابلة لشهود عامّة الناس بالرؤية المتعارفة. و ليست رؤية الجزءِ الخارج عن المحاق بالجهازات من قبيل ذلك ؛ لعدم انسباقها إلىٰ أذهان أهل عرف زماننا ـ عندالإطلاق و عدم القرينة ـ، فضلاً

١ـ ابراهيم: ٤ .

عن عرف زمان الشارع . و لايختص ما سردناه و بيّناه ـ من قانون المحاورة ـ بهذه المسألة، بل يأتي في جميع خطابات الشارع التي تعلّق فيها الحكم بالعناوين العرفية ؛ لأنّ ذلك قانون محاوري بين العقلاء و الشارع منهم. و الآية المزبورة في الحقيقة تنبيه على مطابقة مسلك الشارع لسيرة العقلاء.

و أنت تعرف أنّ للعناوين العرفية المأخوذة في موضوع الحكم دخلاً موضوعياً في ثبوت الحكم ؛ لفرض وقوعها موضوعاً للحكم في لسان الخطابات. و لا إشكال في أنّ رؤية الهلال بما لها من المعنى المتعارف أُخذت موضوعاً لوجوب الصوم و الإفطار.

٣ ـ ما دلا من النصوص على عدم جواز الشهادة في رؤية الهلال برؤية أقلّ من خمسين رجلاً» كما في خبر حبيب الخُزاعي، قال: «قال أبوعبداللهعليه‌السلام:«لاتجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً» [١]. وجه الدلالة: أنّ رؤية خمسين رجلاً لايكون إلاّ إذا ظهر الهلال بكيفية قابلة للرؤية لمتعارف الناس.

و أدلّ منه صحيحة الخزّاز عن أبي عبداللهعليه‌السلام ـ في حديث ـ قال:«و ليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، و يقول الآخرون: لم نره. إذا رآه واحد، رآه مأة. و إذا رآه مأة، رآه ألف...» [٢]

و نظيرها موثقة سماعة: «إنّه سأل أباعبداللهعليه‌السلام عن اليوم في شهر رمضان يُختلف فيه. قالعليه‌السلام: إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية، فاقضه إذا كان أهل المصر خمسة مأة انسان». [٣]

و موثقة عبدالله بن بكير، عن أبي عبداللهعليه‌السلام، قال: «صم للرؤية ، و أفطر للرؤية، و ليس رؤية الهلال أن يجيءَ الرّجل و الرجلان فيقولان رأينا. إنّما الرؤية أن يقول القائل: رأيت، فيقول القوم:

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣ .

٢ـ وسائل الشيعة : ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١٠

٣ـ الوسائل: ب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧ .

صدق».[١]

هذه النصوص و إن وردت في مورد تعارض شهادات مدعي الرؤية و منكريها، لكنّها دلّت بوضوح على دوران وجوب الصوم و الإفطار مدار الرؤية المتعارفة الحاصلة عادةً لعامّة الناس.

بهذه الوجوه المتقدمة يتضح وجه بطلان دعوى إطلاقات النصوص الآمرة بالصوم و الإفطار عند الرؤية.

٤ ـ يلزم من القول بطريقية الرؤية و إناطة الحكم بخروج جزءِ القرص عن نقطة المحاق محذور غير قابل للالتزام. و ذلك أوّلاً: لأنّه تكليف بغير المقدور؛ لأنّ الرؤية المتعارفة إنّما تحصل غالباً بعد مضيّ ساعاتٍ من خروج الهلال عن المحاقّ. و ثانياً: لأنّ لازم ذلك عدم وقوع صوم المسلمين في أوّل رمضان، و الإفطار في أوّل شوّال في طيلة تاريخ الاسلام من زمان النبي إلىٰ العصر الجديد في أوّل الشهر ؛ لفرض تحقق موضوع الحكم بمجرد خروج جزءِ القرص عن المحاق و إن لم يكن قابلاً للرؤية. و لازمه عدم صيام اول رمضان معتقداً بعدم ثبوت الهلال، مع ثبوته واقعاً بناءً على ذلك. و لازم ذلك إيكال الشارع المكلّفين إلىٰ طريق و أمارة مخالفة للواقع غالباً فأوقعهم في خلاف ما هو التكليف الواقعي، مع تمكّنه من التعبير المناسب المفيد لإناطة ثبوت الهلال بواقع خروجه من المحاقّ ؛ بأن يقول مثلاً:«إذا علم أوّل الشهر فصم»، و نحو ذلك مما يعمّ الرؤية و غيرها الشامل لأيّ سبب من أسباب العلم. و بعبارة أُخرى: يلزم من ذلك جعل الشارع تكليفاً عليهم و إيقاعهم بنفسه في مخالفة التكليف الواقعي. و هذا غير قابل للالتزام في حق الشارع الحكيم. فنستكشف من ذلك أنّ موضوع وجوب الصوم و الإفطار ليس إلاّ الرؤية المتعارفة.

١ـ الوسائل ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٤ .

قد يشكل على ذلك بأنّه يلزم مما قلتم أنّه لو تغيّرت الرؤية المتعارفة في مستقبل الزمان ـ؛ بأن اعتاد الناس بالرؤية بمنظار مكبّر ، أو بنظّارةٍ تلسكوبية لوفورها و كثرتها، ـ أن يثبت الهلال بذلك ؛ نظراً إلىٰ تغيّر موضوع الحكم في ذلك العصر، و إلىٰ مقتضى القاعدة، و هي تحكيم متعارف كل زمان في تعيين الموضوعات العرفية ، كما التزم به الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، كتعيين المكيل و الموزون في باب الربا و المؤونة في باب الخمس و غير ذلك.

و الجواب: أنّ ذلك في ما إذا لم نحتمل خصوصيةً في متعارف عصر الشارع. و في المقام لا مناص من احتمال دخل ظهور الهلال و قابليته للرؤية المتعارفة في وجوب الصوم و الإفطار.

٥ ـ قاعدة تحكيم العام في الشبهات المفهومية للمخصّص الدائرة بين الأقل و الأكثر. و ذلك لأنّ في المقام ورد عموم وجوب الصوم في رمضان و استُثني برؤية هلال شوّال. و كذلك ورد عموم جواز الأكل و الشرب في غير رمضان من ساير الشهور، و في قباله ورد التخصيص برؤية هلال رمضان في قوله عليه السلام: «و لا تصم إلاّ للرؤية» في صحيحة عبدالله بن سنان، و نحوها.[1]

و دار مدلول المخصِّص بين الأقل المتيقن من النصّ و هو رؤية الهلال بالعين الجارحة على النحو المتعارف و بين مطلق الرؤية و لو بالجهاز كتلسكوب و نحوه.

و مقتضى القاعدة حينئذٍ تحكيم عموم وجوب الصوم عند رؤية هلال شوّال بالعين المسلّحة و عموم جواز الأكل و الشرب عند رؤية هلال رمضان. و لايرد إشكال كون الدال على وجوب الصوم في رمضان و جواز الأكل في شعبان من قبيل المطلق لا العموم ؛ لما أثبتناه في محله من جريان القاعدة المزبورة في الإطلاق و التقييد أيضاً.

١ـ الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦ .

أدلّة المجوّزين لثبوت الهلال بالعين المسلّحة

عمدة دليل من جوّز الصيام و الإفطار بالرؤية بالجهازات و جعل ذلك ملاك وجوب الصوم و الإفطار في أوّل رمضان و شوّال ، هي الوجوه التالية:

١ ـ تكوّن الهلال أمر تكوينياً واقعياً ـ بخروج القمر عن تحت ظل الأرض الحائلة بينه و بين شعاع الشمس و وقوع قسم منه في مقابل ضوءِ الشمس ـ ، و الأمر التكويني الواقعي لايكون تابعاً لرؤية الناس في ثبوته. فلو كشف الجهاز عن ثبوته و روئي بالعين المسلحة، تثبت هذه الحادثة التكوينية ؛ إذ وجوب الصوم و الإفطار جُعل في النصوص مدار ثبوت الهلال.

وفيه: أوّلاً: إنّ دعوى إناطة وجوب الصوم و الإفطار مدار ثبوت الهلال الواقعي ممنوعة؛ لظهور النصوص في اناطة الحكم بالرؤية المتعارفة، كما عرفت آنفاً.

وثانياً: نمنع كون الخارج من غُرّة القمر عن المحاق هلالاً مادام لم يظهر بحيث يكون قابلاً للرؤية المتعارفة؛ لخروجه عن معناه الموضوع له، ولجريان أصالة الحقيقة الموجبة للظهور.

٢ ـ قول أبي عبدالله عليه السلام: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته، قضى يوماً» في صحيحة هشام بن الحكم.[1]

بدعوى ظهوره في أنّ وجوب القضاء في كلام الامام عليه السلام فرع إناطة الحكم بواقع الثبوت؛ إذ دلّ على أنّه لمّا كان إفطار ذلك الرجل ـ في يوم الثلاثين بزعم الرؤية أو بإخبار بعض ـ غير مطابق للواقع، يجب عليهم قضاءُ ذلك اليوم الذي أفطروا فيه.

و فيه: أوّلاً: أنّ مقصود الامام عليه السلام من قوله عليه السلام: «أهل مصر» لو كان كبرى كلّيّة ـ قابلة للانطباق على بلد من سُئل عن صومه تسعة و عشرين يوماً ـ ، يكون معنى كلامه عليه السلام حينئذٍ:

١ـ الوسائل: ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣ .

لو أنّ رجلاً صام تسعة و عشرين يوماً، ثمَّ أخبره عدلٌ بأنّ أهل بلده صاموا ثلاثين يوماً يجب عليه قضاؤه، و لو كان مراده‌عليه‌السلام خصوص مصر ذلك الرجل المفطر المسؤول عن حكمه ـ كما لايبعد ـ فالأمر أوضح. فعلى كلا الاحتمالين يكون ظاهر كلامه‌عليه‌السلام إناطة وجوب الإفطار و الصوم برؤية متعارف الناس.

و ثانياً: على فرض كون المراد من أهل مصر أهل بلد آخر ـ دون البلد الكلّي و لا خصوص بلد الرجل المسؤول عنه ـ يحمل على البلد القريب المتحد مع بلد ذلك الرجل في الأُفق. وجه الانصراف أنّ طي الطريق في ذلك العصر كان بالإبل أو الفرس أو الحمار و نحو ذلك. و من هنا كانت الأخبار تتبادل بين البلاد القريبة دون البعيدة. و عليه فمدلول هذه الرواية دوران ثبوت الهلال مدار رؤية أهل البلد دون شخص واحد. و ليست هذه الرؤية إلاّ الرؤية المتعارفة . فهذه الرواية على المطلوب أدلّ.

٣ ـ الأحكام تتعلق بطبايع موضوعاتها. فاذا ثبت الموضوع و عُلِمَ به وجداناً بأيّ طريق و آلة، يثبت الحكم ، كما لو رأى عادلٌ بالمنظار المكبّر أو المقرّب قتل شخص شخصاً، لا إشكال في جواز شهادته في المحكمة. كذلك في رؤية الهلال بالعين المسلّحة.

و فيه: أنّ هذا الاستدلال لايتمّ، إلاّ بعد فرض تعلق وجوب الصوم و الإفطار بأوّل آن خروج القمر من محاقّه ؛ أي من تحت ظل الأرض و دخوله في شعاع الشمس. فحينئذٍ لو شوهد ذلك بأيّة آلة، يترتب عليه الحكم ؛ نظراً إلىٰ إناطة فعلية الحكم بالعلم بتحقق موضوعه.

لكنّ التحقيق خلاف ذلك ؛ لفرض أخذ رؤية الهلال المتعارفة في موضوع وجوب الصوم و الإفطار، كما عرفت. و لا يتحقق هذا الموضوع إلاّ إذا كان للهلال ظهورٌ قابل لرؤية الناس عادةً. هذا مع كفاية احتمال الخصوصية في موارد هذه النصوص ـ من القابلية للرؤية المتعارفة ـ للمنع عن انعقاد الاطلاق ، و لعدم جواز التعدي إلىٰ غيرها. و أَضِف إلىٰ ذلك أنّ المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن انعقاد الاطلاق إذا كان متعارفاً و كان الخارج عن المتيقن

غير متعارف.[١] و إنّ الرؤية بالعين المسلّحة من قبيل ذلك.

٤ ـ لا ريب في أخذ شهود شهر رمضان في موضوع وجوب الصوم، كما قال تعالى:﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.[٢] و شهر رمضان حادث تكوينيٌ إذا علم به يجب الصوم. و كذلك موضوع وجوب الإفطار ثبوت شهر شوّال واقعاً. و لفظ الشهود لم يؤخذ في معناه الرؤية و البصر بالعين. بل وُضع للعلم الحضوري و لو بغير الرؤية ،كما سبق في التحقيق اللغوي. و عليه فاذا عُلِم ثبوت الشهر بأيّ طريق، يترتب عليه الحكم.

و فيه: أنّ النصوص دلّت على أخذ الرؤية في إثباته، بل يستفاد منها أخذ الهلال الظاهر المرئي لعامة الناس عادةً في موضوع وجوب الصوم و الإفطار. فيعلم بقرينة هذه النصوص أنّ المقصود من شهود الشهر في الآية إنّما هو شهوده برؤية هلاله. هذا، مع أنّ الشهود عنوان عرفيٌ محض، و ينصرف إلىٰ الشهود المتعارف.

فهذا الاستدلال يرد عليه ما أُورد على سابقه ؛ لأنّ كون الشهر أمراً واقعياً تكوينياً لاينافي أخذ الشارع في موضوع الحكم كون هلال الشهر ظاهراً مرئياً لعامة الناس عادةً، و هذا مرجعه إلىٰ عدم كون الثبوت الواقعي للشهر تمام الموضوع ، بل أخذ فيه ظهور الهلال و قابليته للرؤية عادة.

٥ ـ ظهور بعض النصوص في عدم إناطة ثبوت الهلال برؤيته عند غروب آخر يوم الشهر الماضي، بل بواقعه المكشوف برؤيته في صباح أوّل يوم الشهر الجديد، مثل خبر داوود الرقّي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:«إذا طُلِبَ الهلال في المشرق غُدوةً فلم يُرَ ، فهو هاهنا هلال جديدٌ رؤي أو لم يُرَ»[٣].

١ـ و قد حقّقنا و نقّحناه في مبحث الإطلاق و التقييد من كتابينا «بدايع البحوث» و «دقائق البحوث» في علم الأُصول.

٢ـ البقرة: ١٨٥ .

٣ـ الوسائل : ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ٤.

معنى الحديث : أنّه إذا لم يُرَ الهلال في غداة اليوم الثلاثين من رمضان ، يكون ذلك اليوم آخر يوم رمضان و يكون الغد عيداً؛ إذ اليوم الثلاثون آخر شهر رمضان قطعاً و غروبه ليلة العيد، سواءٌ رُئِيَ الهلال أم لم يُرَ. و إذا رُئِيَ الهلال في ذلك الوقت ، يكون ذلك اليوم عيداً . و ذلك لكشف رؤيته حينئذٍ عن ثبوت الهلال في الليلة التاسعة و العشرين. فالمقصود من الهلال الجديد أنّه لمّا يُرَ الهلال غداة اليوم الثلاثين، و لا في غروب اليوم التاسع و العشرين، يكون الهلال المرئي في غروب اليوم الثلاثين هلالاً جديداً، سواءٌ رُئِيَ الهلال في غروب اليوم الآخر من الشهر الماضي أم لا.

وجه الاستدلال: أنّه دلّ بالمفهوم على كفاية روية الهلال في صباح اليوم الثلاثين لإثبات الهلال في غروب اليوم الثلاثين في صورة عدم رؤية الهلال فيه . فيعلم منه عدم إناطة ثبوت الهلال بالرؤية ، بل بواقعه المكشوف برؤيته في صباح يوم الغد .

و فيه: أوّلاً : أنّ هذه الرواية ضعيفة؛ لوقوع زكريا بن يحيى الكندي في طريقه . و ثانياً : إنّ جعل الشارع أمارةً أُخرى لإثبات الهلال لاينافي أمارية رؤية الهلال المتعارفة في غروب ليلة العيد. و اعتبار كون الرؤية متعارفة أم لا إنّما لابدّ أن يستفاد من دليل ثبوت الهلال بالرؤية؛ بأنّ ظاهرها هل هو خصوص الرؤية المتعارفة أو الأعم منها و غير المتعارفة؟. و تظهر الثمرة في توقّف ثبوت الهلال على إحداهما.

٦ ـ صحيحة مرازم، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إذا تطوق الهلال، فهو لليلتين، و إذا رأيت ظلّ رأسك فيه، فهو لثلاث»[١]. هذه الرواية لا إشكال في صحة سندها؛ لوثاقة محمد بن مرازم و أبيه كليهما و ساير رواة سندها.

و أما وجه دلالتها: أنّ ثبوت الهلال بالتطوّق في فرض عدم رؤية الهلال يدلّ على

١- الوسائل: ب ٩، من أحكام شهر رمضان ح ٢.

دوران ثبوته مدار واقعه المكشوف بتطوُّق الهلال في الليلة الثانية، فتكون الرؤية من إحدى الطرق و الأمارات ، فلا موضوعية لها.

و الجواب : أنّ جعل الشارع أمارات أُخرى غير الرؤية المتعارفة لا ينافي أماريتها؛ فإنّ اعتبار كون الرؤية متعارفة أمرٌ و عدم إنحصار أمارات ثبوت الهلال في الرؤية أمرٌ آخر. و ليس معنى تعدّد الأمارات الشرعية على ثبوت الهلال كفاية مطلق الظن.

نعم لا إشكال في ثبوته بالعلم بتحقق رؤيتها المتعارفة من جانب الغير كإخبار من يحصل العلم بقوله أو بالشياع المفيد للعلم. و من هنا لاينافي ثبوت الهلال بمضي ثلاثين يوماً ـ لأجل حصول العلم الوجداني بدخول الشهر الجديد ـ أمارية الرؤية المتعارفة في غير هذه الصورة. و عليه فأمارية الرؤية المتعارفة إنّما تقتضي دوران ثبوت الهلال مدارها ما لم تتحقق هناك أمارة أُخرى ثابتة بالحجة الشرعية و لا العلم الوجداني، و إلاّ يثبت الهلال بتلك الأمارة الأُخرى أو بالعلم الوجداني بسبب مضيّ ثلاثين يوماً أو بغيره من الأسباب المتعارفة. و عليه فأمارية التطوّق و الرؤية في غداة اليوم التاسع و العشرين و نحوهما أمارات شرعية أُخرى غير الرؤية المتعارفة. و أمّا ثبوت الهلال بغير الرؤية المتعارفة و بغير ما دلّت عليه النصوص، فلا يمكن الالتزام به؛ لعدم دليل عليه.

٧- صحيحة محمد بن عيسى، قال: «كتبت إليه عليه السلام جعلت فداك ربّما غمّ علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزّوال، و ربّما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ و كيف تأمر فى ذلك؟ فكتب عليه السلام تتمّ إلى الليل فإنّه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال»[١].

وجه الاستدلال : أنّ قوله عليه السلام: «إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال» يدل بالملازمة أنّه لو رؤى قبل الزوال يكشف عن كون الهلال تامّاً في غروب اليوم الماضي، و لو لم يره الناس كما هو

١- الوسائل: ب ٨ من أبواب احكام شهر رمضان، ح ٤.

مفروض السؤال. فيدل على إناطة الحكم بواقع ثبوت الهلال، و عليه لا بد من التسرّي إلى كل ما يثبت به واقع الهلال بلا فرق بين ذلك و بين الرؤية بالعين المسلّحة.

و الجواب: أنّ مقصود الامام عليه السلام من الهلال التام كون الهلال بالغاً إلى حدّ من الضخامة قابلاً لرؤية متعارف الناس و الإهلال و منصرف عن المستور في جوّ السماء غير قابل لرؤية الناس و لو خرج عن المحاق. و الوجه فى ذلك قرينية وضع لفظ الهلال كما سبق فى التحقيق اللغوي؛ إذ لا يقال له الهلال قبل ذلك، فالهلال التام يعني الهلال القابل لرؤية متعارف الناس المتحقق به إهلال الناس.

هذه عمدة أدلة المجوّزين. و قد عرفت عدم تماميتها. فالتحقيق عدم ثبوت الهلال برؤية العين المسلّحة؛ لما سبق من: ١- ظهور لفظ الهلال في الظاهر القابل منه للرؤية المتعارفة بمقتضى وضعه اللغوي، ٢- ظهور لفظ الرؤية في المتعارفة منها الحاصلة لعامة الناس، ٣- ما يستلزمه إناطة الحكم بالعين المسلّحة من محذور إيكال الشارع المكلّفين إلى خلاف الواقع طيلة تاريخ المسلمين، و تكليفهم بغير المقدور، ٤- قاعدة تحكيم العام فى الزائد المشكوك تخصيصه عند الشبهة المفهومية للمخصّص الدائرة بين الأقل و الأكثر.

التنبيه على نكات مهمّة

ينبغي في ختام هذا البحث التنبيه على نكات :

الأُولى: أنّ الرؤية بالنظّارة المكبّرة أو بالمنظار ـ تلسكوب ـ في السماء الغيّمة أو المُغبرة، أو مع وجود مانع أرضي: كالضّباب و نحوه يثبت بها الهلال ؛ نظراً إلىٰ فرض ظهور الهلال و قابليته للرؤية المتعارفة حينئذٍ لو لا المانع، و إنّما الجهاز يرفع المانع.

الثانية : لو عُيّن بالجهاز موضع الهلال و تمكّن به الناس من رؤيته في ذلك الموضع بعد إرائة محله ، يثبت به الهلال بلا إشكال؛ لفرض حصول الرؤية العادية المتعارفة بالعين

الجارحة حينئذٍ، و إنّما الجهاز هيّأ مقدمة لذلك.

الثالثة: كل ما سبق من البحث كان في ما إذا لم يحكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال. و أما إذا حكم الحاكم بثبوته، فلا إشكال في ثبوت الهلال بحكمه. و ذلك أوّلاً: لدلالة النصوص الخاصّة المعتبرة في المقام.[١] و ثانياً: لأدلّة ولاية الفقيه المطلقة؛ فانّ بحكم الحاكم تنحل العويصة و تنقلع مادّة الشقاق و النزاع بين المؤمنين في مطلق المشاجرات و المنازعات بدلالة أدلّة ولاية الفقيه المطلقة الثابتة في مذهب الشيعة.

الرابعة: إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال مبتنياً على فتواه بثبوت الهلال برؤيته بالعين المسلّحة ـ مع اختلاف الفقهاء فيه ـ يَنفُذُ حكمه على ساير الفقهاء المخالفين له في المسألة و على مقلديهم. و لا يجوز لهم الحكم بخلافه و لا يجوز ترتيب الأمر على فتواهم بالخلاف.

و الوجه فيه أوّلاً: قصور الأدلّة عن إثبات ولاية الفقيه على منصب في ما إذا كان نفوذ فتواه و العمل به موجباً للفُرقة و الشقاق بين المؤمنين ؛ لما علمناه بضرورة الشرع و المذهب أنّ منصب الفقاهة و المرجعية الشرعية قد جعلها الشارع نظاماً للملّة، و لمّا للفرقة، و سبباً لعِزّ الشيعة الاثني عشرية و شوكتهم. فتبتني ولاية الفقيه على هذا الأساس القويم. فإذا كان نفوذ فتوى فقيه مضاداً لهذا الأساس و فاقداً لهذه المصلحة، تقصر أدلّة الولاية عن شمولها لهذه الصورة، فلاتصلح لإثبات ولايته على الفتوى الموجبة للتفرقة و الشقاق بين المؤمنين، و المضعّفة لولاية الولي الشرعي و كيان حكومت الإسلامية العادلة.

و ثانياً: إنّ مخالفة الفقيه الآخر ليس من قبيل اليقين بخطأ الحاكم في مستند حكمه ؛ لأنّ المراد من اليقين هناك اليقين الوجداني ، لكن مناط الفتوى بخلاف الحكم إنّما هو العلم التعبدي الحاصل ـ لساير الفقهاء ـ بالأمارات الاجتهادية ، و إلاّ لا معنى لما أفتى به الفقهاء ـ

١- و قد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتاب الصوم من كتابنا: «دليل تحرير الوسيلة».

فى الجواهر و غيره ـ من نفوذ حكم الحاكم على سائر الفقهاء، بل يُصبح لغواً، مع أنّ القائل بعدم حجية حكم الحاكم عند اليقين بخطأ مستنده يقول بنفوذ حكمه على سائر المجتهدين. و لأجل ذلك لاينفذ حكم ساير الفقهاء إذا حكموا بخلاف حكم الحاكم في ثبوت الهلال و غيره من الأحكام الشرعية و موضوعاتها.

من هنا إذا تصدّىٰ أحد الفقهاء للحكومة و الرئاسة العامة على المؤمنين بانتخابهم إيّاه، فلايجوز لسائر الفقهاء تضعيفه بإصدار أيّ فتوى أو حكم قبل حكمه أو بعده، كما صرّح بذلك السيد الامام الراحل في كتاب البيع. و الوجه في ذلك: ما أشرنا إليه، من قصور أدلّة ولاية الفقيه ـ على منصب الفتوى و الحكم و القضاء ـ عن الشمول لهذه الصورة. و هذا الملاك يأتي في ما إذا كان حكم الفقيه الآخر تضعيفاً للفقيه الحاكم، مطلقاً، و لو لم يصدر من الفقيه المتولّي لزمام الحكومة و الإمارة حكمٌ في ذلك الموضوع. بل الحاكم بذلك ـ إذا كان حكمُه سبب تضعيف الفقيه الجامع المتولّى للحكومة ـ يخرج بذلك عن العدالة مع علمه بلازم حكمه بالخلاف. و تسقط بذلك ولايته رأساً ؛ لأنّه تضعيف لكيان الحكومة العادلة الاسلامية. و الله العالم.

اختلاف البلاد في الأُفق
و ثبوت الهلال

- تحرير محلّ النزاع و تنقيح الأقوال
- منشأ تكوّن اختلاف البلاد في الأُفق
- تقاريب القول بوحدة البلاد في الأُفق
- أدلّة القول بوحدة الأُفق و مناقشتها
- أدلّة القول باختلاف البلاد في الأُفق

خلاصة البحث

{١} لا إشكال و لا خلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في ساير البلاد المتحدة و المتقاربة له في الأفق؛ لظهور النصوص، و لإتّفاق الأصحاب ـ المشهور و غير المشهور ـ على ذلك، وكذلك ثبوته في بلد الصائم بثبوته في البلاد الشرقية المتباعدة. و إنّما الخلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية البعيدة. فالمشهور عدم ثبوته، و عن جماعة ثبوته.

{٢} يمكن الاستدلال لعدم ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية المتباعدة بثلاثة وجوه: الف: ـ الاطلاقات الدالة على دوران وجوب الإفطار مدار الرؤية، خرج منها ما خرج من سائر أمارات ثبوت الهلال بدلالة النصوص المقيّدة، و لا بد في غيرها من الرجوع إلىٰ المطلقات المزبورة. و لم يثبت كون رؤية الهلال في ساير البلاد مطلقاً من أسباب ثبوت الهلال.

ب: ـ احتمال عدم خروج جزء قرص القمر من المحاق أو عدم قابليته للرؤية في غروب البلاد الشرقية برؤيته في غروب البلاد الغربية ؛ لأنّ الشمس و إن تغرب في البلاد الشرقية المتباعدة قبل غروبها في البلاد الغربية، لكن لا يستلزم ذلك رؤية الهلال في الشرقية البعيدة قبل رؤيته في البلاد الغربية بسبب سبق ظلامها؛ لأنّ خروجه من المحاق أو عدم قابليته للرُّؤية في الشرقية حينئذٍ بمكان من الامكان، بل الوقوع، و لا مناص من احتماله. لأجل ذلك لا يستلزم رؤيته في الغربية رؤيته في الشرقية البعيدة؛ إذ من الممكن أنّ حين غروب الشمس في المناطق الشرقية لم يخرج الهلال من المحاق أو خرج و لكنّه غير قابل للرؤية بعدُ، ولكن بعد لحظات خرج من المحاق وصار قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الغربية.

و لكن ليس كذلك عكس هذه الصورة؛ بمعنى أن رؤية الهلال في المناطق الشرقية تستلزم رؤيته في المناطق الغربية؛ نظراً إلىٰ ضخامة جِرم قرص الهلال بعد لحظات في طول مضيّ الزمان إلىٰ

وقت غروب الشمس في المناطق الغربية. و هذا أمر وجداني و أدلّ دليل على اختلاف الأفق، و على عدم ثبوت الهلال في المناطق الشرقية البعيدة بثبوته في المناطق الغربية.

ج: ـ بعض النصوص الدالة على التفصيل في اعتبار بيّنة خارج البلد بين مالو كان بلد الصائم مغيّماً و بين كونه صحواً. سيأتي بيان ذلك.

{٣} للقول المخالف للمشهور وجوه ثلاثة:

أ: ـ عدم ارتباط رؤية الهلال بحركة الأرض الوضعية و لا بغروب الشمس، بل إنّما يرتبط بحادثة فلكية في السماء و هي خروج الهلال عن المحاق، و يستوي ذلك بالنسبة إلىٰ جميع أهل الأرض. و فيه: أنه خلاف ما هو الثابت المشهود بالوجدان.

ب: ـ قلّة مساحة الربع المسكون من الأرض بالنسبة إلىٰ سعة أرجاءِ شعاع القمر؛ لما بينهما من طول الفاصلة ـ توجب استواء نسبة شعاعها إلىٰ جميع بلاد الأرض، فتضيئُ إلىٰ جميعها على حد سواء.

و فيه: أنّه خلاف الوجدان مع نقضه بالشمس؛ لما نشاهده من اختلاف اُفق البلاد في المغرب و المشرق. و الشمس و القمر سواءٌ في هذه الجهة.

ج: الاستدلال بالنصوص الخاصة، و هي عدّة روايات:

الاُولى: إطلاقات نصوص ثبوت الهلال بالبيّنة؛ نظراً إلىٰ شمولها لبيّنة خارج البلد.

و فيه: أنّ هذه المطلقات منصرفة إلىٰ بينة بلد الصائم؛ لأنها منصرف السؤال و الجواب.

الثانية: إطلاقات نصوص ثبوت الهلال لبينة خارج البلد؛ إذ تشمل مطلق البلاد الاُخرى، قريبة كانت أو بعيدة، شرقيةً كانت أو غربية.

و فيه: أنّ احتمال إرادة خصوص البلاد القريبة لا مناص منه. و ذلك بقرينة قوله عليه السلام: «يدخلان و يخرجان» في صحيحة الخزّار، و لأجل عدم الوسائل النقلية السريعة في ذلك الزمان، و غيرها من

القرائن الداخلية، بل لا تبعد دعوى ظهورها في ذلك. من هنا ينصرف لفظ الأمصار في قولهعليه السلام: «إلاّ أن يقضي أهل الأمصار» في خصوص البلاد القريبة. و كذا قوله«جميع الأمصار».

الثالثة: قولهعليه السلام:«هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً» في دعاءِ قنوت صلاة العيد؛ بدعوى ظهور هذا اليوم في شخص ذلك اليوم الذي هو عيد للمصلّي الداعي بهذا الدعاء.

و فيه: أنّ الظاهر كونه إشارة إلىٰ طبيعي يوم العيد الصادق على عيد كل بلد، كما في ليلة القدر؛ اذ ظاهر النصوص أنّ الشارع جعل أحكام العيد و ليلة القدر لطبيعيّهما، لاليوم شخصي، كما ثبت في محله أنّ الأحكام تتعلق بالطبايع ـ فالمقصود طبيعي أول الشوال الذي جعله الله لجميع المسلمين عيداً. و هذا الطبيعي ينحلّ إلىٰ مختلف مصاديقه باختلاف الآفاق.

الرابعة: قولهعليه السلام في دعاءِ السمات«و جعلت رؤيتها لجميع الناس مرءاً واحداً» ـ أي رؤية الشمس ـ مرأىً واحداً. و فيه: ما سبق آنفاً في توجيه جميع الأمصار؛ أي جميع أهل البلاد و المناطق القريبة إلىٰ بلد المصلّي.

تحرير محل النزاع

و تنقيح الأقوال

يقع الكلام تارة: في أصل اختلاف أفق البلاد حسب وضع القمر في سيره و كيفية قراره في مداره بالنسبة إلى الشمس و الأرض بمقتضى الأوضاع الفلكية. و أخرى: في ثبوت الهلال شرعاً في بلدٍ بثبوته في بعض البلاد الأُخرى حسب مدلول نصوص المقام.

لا ريب: في كفاية شهادة البيّنة لثبوت الهلال في الجملة إذا كانت من خارج البلد؛ لصراحة بعض النصوص. ولكن وقع الكلام في ثبوت الهلال برؤيته في البلاد المتباعدة في الأُفق.

بيان ذلك: أنّ البلد الآخر لا يخلو من أربع حالات؛ لأنه إمّا متقارب الأُفق، أو متحّد الأُفق مع البلد الذي يعيش الانسان فيه، أو متباعد الأُفق. و على الثالث إما يكون من البلاد الشرقية، أو الغربية.

لا إشكال في ثبوت الهلال بشهادة البينة في البلد الآخر في ثلاث صور من هذه الصور الأربع.

إحداها: ما إذا لم يكن البلدان واقعين في إمتداد دائرة نصف النهار، و لكن كانا متقاربي الأُفق، بأن يقلّ اختلافهما في زمان غروب الهلال لقرب مكانهما الطولي، كما هو واضح.

ثانيتها: ما إذا كانا متحدين في الأُفق ، و ذلك في البلاد الواقعة في امتداد دائرة النصف النهار الممتدّة من الشمال إلى الجنوب. و لا فرق في ذلك بين البلاد الشرقية و بين البلاد

الغربية الواقعة في هذا الامتداد. و ذلك؛ لأنّ دائرة النصف النهار في أيّة نقطة من نقاط الأرض و أيّ قطر من أقطارها كانت، تستوي الأمكنة الواقعة في إمتدادها في زمان مواجهتها لقرص القمر أو الشمس في السماء، و كذلك يستوي غروبهما و طلوعهما بالنسبة إلى أهلها.

ثالثتها: ما إذا كان البلدان غير متّحدين و متباعدين في الأُفق؛ بحيث يُقطع باختلاف زمان ظهور الهلال فيهما، و لكن روئي الهلال في البلاد الشرقية المتباعدة. فحينئذٍ يقطع بثبوت الهلال في البلاد الغربية؛ لأنّ الهلال يزيد في ضخامته في سيره حسب عمود الزمان إلىٰ أن يغرب في المناطق الغربية. من أجل ذلك يمكن رؤيته على نحو أظهر و أبرز بل يزيد حينئذ في ضيائه، فيُرى في المناطق الغربية بطريق أولى بعد رؤيته في المناطق الشرقية.

و أما إذا روئي الهلال في المناطق الغربية لا يستلزم رؤيته في المناطق الشرقية، فضلاً عن الأولوية؛ لإمكان عدم خروجه من المحاق حين غروب الشمس في المناطق الشرقية أو خرج ولكن لم يصر قابلاًللرؤية.

ها هنا قد يخطر بالبال في البداية ثبوت الأولوية في هذه الصورة ببيان أنّ الهلال يسير من المشرق إلى المغرب في منظر أهل الأرض كالشمس، فيتحقق غروبه و يستتر قرصه أوّلاً في البلاد الشرقية ثم في البلاد الغربية. فاذا كان مشهوداً في سماءِ البلاد الغربية، يكون مرئياً في الشرقية قبل ذلك؛ لأنها أكثر ظلمة من المناطق الغربية عند غروب الشمس. و ذلك لأنّ الشمس تغرب في البلاد الشرقية قبل غروبها في البلاد الغربية، فاذا ظهر هلال القمر في أُفق البلاد الغربية، فلا محالة ظهر في أُفق البلاد الشرقية، قبل ذلك.

هذا، ولكن هذه الأولوية بالبيان المزبور إنّما يصح في ما إذا كان الهلال خارجاً عن المحاق و قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الشرقية. و أما إذا لم نعلم ذلك و احتملنا عدم خروجه من المحاق حينئذٍ، أو احتملنا خروجه ولكن لم يكن قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في الشرقية، لا يثبت الهلال فيها بسبب رؤيته في المناطق الغربية.

و اتضح على ضوء هذا البيان أنّ محل الخلاف في الحقيقة ينبغي أن يكون هذه الصورة الأخيرة الرابعة. و هي ما لو روئي الهلال في المناطق الغربية، فهل يثبت بذلك الهلال في المناطق الشرقية البعيدة أم لا؟

فالذي يظهر من أكثر فقهائنا عدم ثبوت الهلال في بلدٍ بثبوته في بلد آخر بعيد الأُفق و اشتراط اتحاد الأُفق أو تقاربه في ثبوته حينئذٍ. ذهب إلى هذه النظرية الشيخ الطوسي[١] و المحقق صاحب الشرايع في كتابيه[٢]و العلامة في التذكرة[٣] و الفيض في المفاتيح[٤] و غيرهم من القدماء و المتأخرين، بل استظهره في الحدائق[٥] من قول المشهور. و هذا مختار جلّ فقهائنا المعاصرين.بل هو مراد كل من قال باختلاف أُفق البلاد المتباعدة.

و ذهب جماعة من المحققين إلى ثبوت الهلال في بلد الصائم برؤيته في البلد الآخر مطلقاً، بلا فرق بين البلاد المتقاربة و البعيدة و لا بين الشرقية البعيدة و الغربية البعيدة. و مرجع هذا القول إلىٰ ثبوت هلال بعض البلاد المتباعدة برؤيته في بعضها الآخر، كالعلامة في المنتهى و المحدث الكاشاني في الوافي و صاحب الحدائق،[٦] و ممن اختار ذلك هو المحقق النراقي[٧] و قد مال إليه في الجواهر[٨]. و ممن ذهب إلى ذلك هو السيد الخوئي[٩].

و احتُمِل التفصيل في البلاد المتباعدة بين الشرقية و الغربية بما بيّناه، كما جاء في كلام

١- المبسوط: ج ١، ص ٢٦٨.

٢- الجواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦٠ و المعتبر: ج ٢، ص ٦٨٩.

٣- التذكرة: ج ١، ص ٢٦٩.

٤- المفاتيح: ج ١، ص ٢٥٧.

٥- الحدائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٣ .

٦- الحدائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٨ و ٢٦٤.

٧- مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٤٢٤.

٨- حيث اشكل على المحقق ـ في تفصيله بين البلاد المتقاربة و المتباعدة ـ بقوله: «لكنه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون، إما لعدم كروية الأرض بل هي مسطحة، فلا تختلف المطالع حينئذٍ، و إما لكونه قدراً يسيراً لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلىٰ علوّ السماء. / جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٩- مستند العروة / كتاب الصوم: ج ٢، ص ١١٦.

صاحب الجواهر؛ حيث إنّه ـ بعد نقل القولين السابقين و ذكر قائليه ـ، قال: «و يحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية و إن تباعدت، للقطع بالرؤية عند عدم المانع، بل ظاهر المحكي عن المنتهى اختياره في أوّل كلامه»[١].

منشأ تكوّن اختلاف البلاد في الأفق

لاريب في اختلاف أُفق البلاد تكويناً في غروب كل من الشمس و القمر بلا فرق بينهما. فكما أنّ زمان غروب الشمس يختلف في البلاد المتباعدة الشرقية و الغربية، فكذلك يختلف زمان غروب الهلال و استتار قرصه عن أفق المغرب في البلاد المختلفة. و هذا أمر وجداني نشاهده في الخارج في كل يوم و ليلة، و لا يمكن إنكاره.

و السرّ فيه: أنّ جهة حركة الشمس و القمر واحدة. فكما أنّ قرص الشمس في منظرنا يطلع من جانب المشرق و يغرب في جانب المغرب، فكذلك قرص الهلال يطلع من المشرق و يغرب في المغرب. و انّ طلوعهما و غروبهما ينشئان من حركة الأرض الوضعية، كما أنّ بها يوجد الليل و النهار. من أجل ذلك، و بما أنّ الأرض كروية يكون زمان طلوع الشمس و القمر و زمان غروبهما في البلاد الشرقية قبل زمان طلوعهما و غروبهما في البلاد الغربية. و لأجل ذلك إذا كان قرصهما مشهوداً حين غروبه في البلاد الشرقية لا يكون مشهوداً في نفس ذلك الزمان في البلاد الغربية البعيدة، بخلاف العكس.و لا فرق في ذلك بين رؤية الهلال قبل الزوال و بين رؤيته بعد الزوال، إلّا أنّ أهل البلاد الشرقية يرون الهلال قبل اهل البلاد الغربية؛ لقربهم إلى مطلع الهلال، كما أن الأمر كذلك في ما بعد الزوال.

هذا، ولكن لا يوجب ذلك استلزام رؤية الهلال في الغربية ثبوته في البلاد الشرقية المتباعدة. و ذلك لما قلنا من احتمال عدم خروج قرص القمر من المحاق حين غروب الشمس

١- جواهر الكلام: ج١٦، ص ٣٦١.

في البلاد الشرقية أو خروجه منه و عدم قابليته للرؤية حينئذ. ولكن الملازمة ثابتة في عكس ذلك؛ يعني كلّما إذا رؤئي الهلال في البلاد الشرقية يُرى في البلاد إلىٰ أن يغرب في المناطق الغربية؛ نظراً إلىٰ زيادة ضخامة قرصه تدريجاً في مضيّ الزمان.

و حاصل الكلام: في إعطاء الضابطة لاختلاف الأفق: أنّ خروج قرص القمر عن نقطة المحاق و إن يتحقق في زمان واحد، إلاّ أنه يختلف زمان رؤيته في البلاد، كما قلنا. و عليه ففي أيّ زمان خرج قرص القمر عن نقطة المحاق، إذاكان الهلال قابلاً للرؤية في ذلك الوقت لأهل البلاد الشرقية يثبت به الهلال لأهل البلاد الغربية، و هذابخلاف العكس.

و على أيّ حال هذا أمر وجداني غير قابل للإنكار، فما ربما يظهر من بعض المحققين ـ كالمحقق النراقي في المستند[١]، و السيد الخوئي[٢] ـ من الفرق في ذلك بين الشمس و القمر و إنكار اختلاف أُفق البلاد في مطلع القمر و مغربه غير قابل للقبول.

و لا يخفى أنّ المراد من الأُفق هو محل اتصال السماء و الأرض في منظر الانسان بحيث يشكّل دائرة عظيمة على سطح الأرض و يكون محل استقرار الانسان الناظر لهذه الدائرة مركزها. و المقصود من أفق مغرب كل من الشمس و القمر، هو محل غروبهما في الأُفق.

و ههنا كلام في منشأ تكوّن الأشكال المختلفة للقمر من الهلال إلى البدر حسب التحولات الفلكية. و قد سبق بيان ذلك في تحقيق المسألة رؤية الهلال بالعين المسلحة.

تقاريب القول المخالف للمشهور

ثم إنّ لأقوال المخالفين تقاريب عمدتها أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ حركة القمر في مسيره الدوراني توجب حدوث وضعية له بالإضافة إلى

١- مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٤٢٥.

٢- الحدائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٥. مستند العروة: ج ٢، ص ١١٧ و منهاج الصالحين: ج ١، ص ٢٨١.

الشمس فتحدث بذلك أشكاله المختلفة من الهلال إلى البدر. و لكن هذه حركة فضائية لا ربط لها بالأرض و لا تأثير لنقاطها في ذلك شيئاً. بحيث لو لم تكن كرة الأرض لاتّفقت هذه الحالات و تشكلّت هذه الأشكال.

هذه النظرية نسبت إلى الشهيد[١] و قد اختارها السيد الخوئي. قال في المنهاج:«و من هنا يظهر أنّ ذهاب المشهور إلى اعتبار اتحاد البلدان في الأُفق مبني على تخيل انّ ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع ببقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس و غروبها بها، إلّا أنه لا صلة ـ كما عرفت ـ لخروج القمر عنه ببقعة معينة دون أخرى. فإنّ حاله مع وجود الكرة الأرضية و عدمها سواءٌ».[٢] وقال:«هذا بخلاف الهلال فانه انما يتولد و يتكون من كيفية نسبة القمر إلى الشمس من دون مدخل لوجود الكرة الأرضية في ذلك بوجه. بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عنها رأساً لكان القمر متشكلاً بأشكاله من هلاله إلى بدره و بالعكس كما نشاهدها الآن»[٣]. و لكن اتضح فساد منشأ هذه النظرية بما بيّناه من أنّ حادثة خروج القمر من المحاق و تشكيل الهلال و إن كانت سماوية كما قالوا، إلاّ أنّ قابلية الهلال لرؤية سكنة أهل الأرض في مسيره تختلف باختلاف البلاد. فلا ينبغي الخلط بينهما.

الوجه الثاني: إنّ ضَوءَ القمر ينعكس على جميع الآفاق في آن واحد. و ذلك إمّا لأنّ الربع المسكون من الأرض مقدار يسير لا اعتداد به بالنسبة إلى علوّ السماء، و إما لكون الأرض مسطّحةً غير كرويةٍ، فلأجل أحد هذين الملاكين لا تختلف مغارب البلاد المتباعدة و مطالعها.

هذه النظرية تظهر من العلامة؛ حيث قال:«و لو قالوا إنّ البلاد المتباعدة تختلف

١- راجع شرح نجاة العباد: ص ١١١.

٢- منهاج الصالحين: ج ١، ص ٢٨١.

٣- مستند العروة: ج ٢، ص ١١٧.

عروضها فجاز أن يرى الهلال في بعضها دون بعض لكروية الأرض، قلنا: إنّ المعمورة منها قدر يسير و هو الربع و لا اعتداد به عند السماء».[١] و قد وافقه في الحدائق[٢] و صرح به في الجواهر أيضاً[٣]. هذه النظرية خلاف ما أثبته العلم العصري، بل هي خلاف مانشاهده بالوجدان و غير قابلة للدفاع بأيّ وجه.

الوجه الثالث: كفاية تحقق طبيعي الرؤية في بلد لإثبات الهلال في جميع الآفاق. هذه النظرية تقول باعتبار رؤية الهلال بالعين غير المسلّحة، كما هو ظاهر النصوص. و لكنّها قائلة بأنّه إذا رؤي الهلال في بلد من البلاد يكفي لتحقق أوّل الشهر القمري بالنسبة إلى جميع البلاد.

و فيه: أنّ هذا مجرد دعوى لا دليل عليه، بل خلاف المشاهد بالوجدان في البلاد المتباعدة المختلفة في الأُفق، مضافاً إلىٰ أنّه خلاف ظاهر النصوص الناهية عن الأخذ بالظن عند رؤية الهلال.

و قد تمسك في الجواهر[٤] ـ مضافاً إلى المطلقات السابقة ـ بما ورد في دعاء السمات «و جعلت رؤيتها لجميع الناس مرأً واحداً».

هذاالتقريب أحد قولى المحقق النراقي في المستند و وافقه السيد أبو تراب الخوانساري في شرحه على نجاة العباد. و يظهر ذلك من السيد الخوئي[٥] أيضاً. و لكن هذه النظرية خلاف ما ثبت بالعلم في التحولات الفلكية و حركات الكواكب. بل هي خلاف ما نشاهده بالوجدان من اختلاف البلدان في رؤية الهلال و أوّل الشهور. فلا يمكن الالتزام بشيءٍ

١- الحدائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٥.

٢- المصدر: ص ٢٦٦.

٣- جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٤- جواهل الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٥ـ مستند العروة / كتاب الصوم: ج ٢، ص ١١٦.

من ذلك، أللهم إلّا أن يستظهر الأخير من نصوص المقام و سيأتي بيانه. و أما الفقرة المزبورة من دعاء سمات، ففيه: أنّه ـ مع قطع النظر عن سنده ـ يرد عليه ما سيأتي في توجيه جميع الناس في صحيحة أبي بصير، من إمكان حمله على جميع أهل البلاد المتقاربة و المتحدة في الأُفق. و جميع البلاد الغربية قريبةً كانت أم بعيدة إذا كان بلد الصائم شرقياً.

الوجه الرابع: النصوص الواردة في المقام، و هي على طائفتين:

الأُولى: إطلاقات نصوص حجية البينة الواردة في رؤية الهلال ليوم الشك في رمضان أو شوّال. فانّها دلّت بإطلاقها على ثبوت الهلال بالبينة مطلقاً، سواءٌ كانت من داخل البلد أو من خارجه، و سواءٌ كان البلد الآخر الذي شوهد فيه الهلال متحد الأُفق، أو متقاربه مع البلد المشكوك ثبوت الهلال فيه أم لا. و هذا الاطلاق قيّد ببعض النصوص بالنسبة إلى داخل البلد. و أما خارج البلد، فلا مقيد لاطلاق ما دل على ثبوت الهلال بشهادة البينة على رؤيته هناك.

و فيه: أنّ الاستدلال بهذه الإطلاقات يتوقف على أحد هذين التقريبين:

أحدهما: دلالتها بالإطلاق على ثبوت الهلال واقعاً بشهادة البينة الجائية من مطلق البلاد حتى النائية. و يرد عليه: أنّه خلاف المشهود بالوجدان؛ لما نشاهد من الفاصل الزماني الكثير في رؤية الهلال بين البلاد المتباعدة.

ثانيهما: دلالتها على كفاية تحقق طبيعي الرؤية لجميع أهل الأرض و لو بتحقق فرد واحد من الطبيعي في أية بقعة من بقاع الأرض بإخبار البيّنة، بلا فرق بين البلاد المتباعدة و المتقاربة و المتحدة في الأُفق.

و فيه: أنّ رؤية الهلال موضوع لوجوب الصوم و الإفطار. و كل خطاب ظاهرٌ في إنحلاله إلىٰ آحاد المكلفين من حيث فعلية الحكم بتحقق موضوعه عنده، فكما أنّ وجوب صلاة الظهر لا يصير فعلياً لأهل كل بلد إلاّ بعلم آحادهم بدلوك الشمس في بلدهم، كذلك في رؤية

الهلال. هذا، مضافاً إلىٰ أنّ ما نشاهده بالوجدان، من الاختلاف الوجداني في الأُفق قرينة قطعية صارفة تصرف الطبيعي إلىٰ بعض افراده و هو رؤية البيّنة القائمة على رؤية الهلال في البلاد المتقاربة أو المتحدة أو الغربية، دون الشرقية البعيدة.

الثانية: نصوص خاصّة دلت على ثبوت الهلال بشهادة البينة التي جائت من خارج البلد و شهدت على رؤية الهلال هناك. و هي:

١ ـ صحيحة هشام بن حكم عن الصادق عليه السلام فيمن صام تسعة و عشرين، قال عليه السلام: «ان كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً».[١] فإنّ إيجابه عليه السلام قضاء يوم الشك لأجل قيام البينة على رؤية الهلال في بلد آخر، يدل بإطلاقه على أنّ بثبوت الهلال في بلدٍ ـ و لو متباعد الأُفق ـ يثبت الهلال في ساير البلاد. أللهم إلاّ أن يراد من لفظ «مصر» بلد الصائم. و أمّا تجرّده عن «أل»، فلأنّه غير المنصرف، لكن الظاهر كونه بمعنى الجنس و منوّناً بتنوين الجرّ «مصرٍ»

٢ ـ صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبدالله قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يُغَمُّ علينا في تسع و عشرين من شعبان، قال عليه السلام: لا تصم إلّا أن تراه. فان شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه، فاقضه».[٢] و دلالتها على المطلوب ـ بإطلاق ذيلها ـ واضحة.

٣ ـ صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر. و قال عليه السلام لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فان فعلوا فصمه».[٣] قوله: «فان شهد اهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه» و قوله: «من جميع أهل الامصار متى كان رأس الشهر...» يدل على اتحاد رأس

١- الوسائل: ب ٥ من احكام شهر رمضان ح ١٣.
٢- الوسائل: ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٣. ب ١٢ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
٣- الوسائل: ب ١٢، من احكام شهر رمضان، ح ١.

الشهر القمري في جميع البلاد و أنه بثبوت الهلال في بلد آخر يثبت الهلال في ساير البلاد.

و يمكن الجواب عن هذه النصوص: بأنّ البلد الآخر أو جميع الأمصار، أو أهل مصرٍ - في فرض روايات المقام - يمكن كون المقصود به البلاد الشرقية؛ إذ لا ريب في ثبوت الهلال في الغربية بثبوته في الشرقية، أو كون المراد البلد المتحد و القريب في الأُفق مع البلد المشكوك ثبوت هلاله؛ لقيام القرينة الوجدانية القطعية المتقدّم ذكرها آنفاً، و لا سيما بلحاظ عدم الوسائل النقلية السريعة في تلك الأزمنة، كزماننا هذا. و يشهد لذلك قوله:«يدخلان و يخرجان من مصر» في صحيح أبي أيوب[1] فانّ التردّد بين داخل البلد و خارجه في ذلك الزمان بتلك الوسائل البطيئة في زمان قصير غير ممكن في البلاد المتباعدة، أو كون المقصود البلاد الغربية.

٤ ـ ما استدل به السيد الخوئي، و هو ما ورد في دعاء صلاة عيد الفطر «ألّلهمّ بحق هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»؛ بدعوى ظهوره في كون العيد لجميع المسلمين يوماً واحداً، و أنّ ليلة القدر ليلة شخصية نزل فيها القرآن و لا معنى أن يكون لكل منطقة من البلاد ليلة قدر عليحدة.

و فيه: أنّ المقصود في الدعاء جعل طبيعي يوم الفطر عيداً للمسلمين. و هذا لا ينافي كون يوم الفطر في كل منطقةٍ عيداً لأهلها. و أما لفظ «هذا اليوم»، فهو إشارة إلىٰ يوم الفطر. كما أنّ ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن و ان كانت ليلة شخصية، إلّا أنّ اعتبار طبيعي تلك الليلة من شهر رمضان قدراً بلحاظ ترتيب آثارها من أجر العبادة و ثوابها على نحو القضية الحقيقية الكلية بمكان من الامكان، فتكون لكل بلد ليالي القدر حسب أُفقه اعتباراً باللحاظ المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّه يكفي في الجواب عن الكل التأمل في نكتةٍ، و هي أنه لِم فرّق

١- المصدر: ب ١١، ح ١٠.

الامام عليه السلام في بعض النصوص في ثبوت الهلال بالبينة بين ما إذا كانت في السماء علّة و بينما إذا لم تكن علّة؟ فلو كانت رؤية الهلال في بلد كافية لإثبات الهلال في ساير البلاد، لكفىٰ قيام البينة على رؤيته في بلد لثبوت الهلال في البلد المشكوك مطلقاً من غير فرق بين الغيم و الصحو. و التأمل في مفاد هذه النصوص المفصّلة يقضي باعتبار رؤية أهل كل بلد لاثبات الهلال لهم. و حيث لا يتمكن أهل البلد من رؤية الهلال في السماء المغيّمة فلذا حكم الامام عليه السلام بكفاية شهادة البينة على رؤية الهلال في بلد آخر، كما في صحيح أبي أيوب و خبر حبيب[١].

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠ و ١٣.

مقتضى التحقيق و تنقيح
أدلة القول المختار

مقتضى التحقيق: أنّه لا إشكال و لا خلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في ساير البلاد المتحدة و المتقاربة له في الأُفق؛ لظهور النصوص، و لإتّفاق الأصحاب ـ المشهور و غير المشهور ـ على ذلك، و كذلك ثبوته في بلد الصائم بثبوته في البلاد الشرقية المتباعدة.و إنّما الخلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية البعيدة. فالمشهور عدم ثبوته، و عن جماعة ثبوته.

و يمكن الاستدلال لعدم ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية المتباعدة بثلاثة وجوه:

١ ـ الاطلاقات الدالة على دوران وجوب الإفطار مدار الرؤية، خرج منها ما خرج من سائر أمارات ثبوت الهلال بدلالة النصوص المقيّدة، و لا بد في غيرها من الرجوع إلىٰالمطلقات المزبورة. و لم يثبت كون رؤية الهلال في ساير البلاد مطلقاً من أسباب ثبوتالهلال.

٢ ـ احتمال عدم خروج جزء قرص القمر من المحاق أو عدم قابليته للرؤية في غروب البلادالشرقية برؤيته في غروب البلاد الغربية ؛ لأنّ الشمس و إن تغرب في البلاد الشرقية المتباعدة قبل غروبها في البلاد الغربية، لكن لا يستلزم ذلك رؤية الهلال في الشرقية البعيدة قبل رؤيته في البلاد الغربية بسبب سبق ظلامها؛ لأنّ خروجه من المحاق أو عدم قابليته للرُّؤية في الشرقية حينئذٍ بمكان من الامكان، بل الوقوع، و لامناص من احتماله. لأجل ذلك لا يستلزم رؤيته في الغربية رؤيته في الشرقية البعيدة؛ إذ من الممكن أنّ حين غروب الشمس في المناطق الشرقية لم يخرج الهلال من المحاق أو خرج و لكنّه غير قابل للرؤية بعدُ، ولكن بعد لحظات خرج من المحاق وصار قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الغربية.

و لكن ليس كذلك عكس هذه الصورة؛ بمعنى أن رؤية الهلال في المناطق الشرقية تستلزم رؤيته في المناطق الغربية؛ نظراً إلىٰ ضخامة جِرم قرص الهلال بعد لحظات في طول مضيّ الزمان إلىٰ وقت غروب الشمس في المناطق الغربية. و هذا أمر وجداني و أدلّ دليل على اختلاف الأُفق، و على عدم ثبوت الهلال في المناطق الشرقية البعيدة بثبوته في المناطق الغربية.

٣ ـ بعض النصوص الدالة على التفصيل في اعتبار بيّنة خارج البلد بين مالو كان بلد الصائم مغيّماً و بين كونه صحواً.

من هذه النصوص قوله عليه السلام: «ولا يُجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقل من شهادة خمسين. و إذا كانت في السماء علّةً قبلت شهادة رجلين يدخلان و يخرجان من مصر» في صحيحة الخزّاز[١]، و قوله عليه السلام «إنّما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر و كان بالمصر علّةً»[٢].

وجه الاستدلال ما سبق من أنه لو كان رؤية الهلال في البلد الآخر كافياً، لما فصّل الامام عليه السلام بين كون بلد الصائم مغيّماً و بين كونه صحواً.

قد يشكل على الاستدلال بهذه الطائفة أنّه لا نظر لها إلىٰ ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلد الآخر، بل إنّما هي ناظرة إلىٰ كفاية شهادة رجلين شهدا الهلال في خارج البلد إذا كان مُغيَّماً؛ لإمكان ارتفاع الغيم في خارجه. و يمكن الجواب بأنّه بناءً على كفاية رؤية الهلال في بلد آخر مطلقاً لإثبات الهلال في بلد الصائم لا فرق بين كون بلد الصائم مغيّماً أو صحواً، و لمّا فصّل الامام بينهما، يفهم منه أنّ في الصحو إنّما يثبت هلال كل بلد برؤية أهله. لكن ظاهر هذه النصوص ثبوت الهلال لبلد الصائم إذا كان مغيّماً برؤية عدلين الهلال في اطراف البلد لصحو

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

٢ـ الوسائل: ب ١١ من ابواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

السماء.

و مما يدل على رأى المشهور قوله عليه السلام: «إنّما عليك مشرقك و مغربك» في خبر حريز، عن أبي أُسامة أو غيره، قال: « صعدت مرّةً جبل أبي قبيس و الناس يصلّون المغرب، فرأيت الشّمس لم تغب إنّما توارت خلف الجبل عن النّاس، فلقيت أباعبدالله عليه السلام أخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟! بئس ما صنعت، إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجللها سحاب أو ظلمة تظلّها، و إنّما عليك مشرقك و مغربك، و ليس على الناس أن يبحثوا».[١]

وجه الاستدلال أنّ الامام عليه السلام حكم بأنّ الغروب يثبت شرعاً لكل شخص بغروب قرص الشمس في بلده؛ لأنّ مغرب كلّ شخص مغرب بلده، و كذلك في غروب القمر؛ لعدم الفرق، لكنه لا يصلح للاستدلال. و ذلك أوّلاً: لضعف سنده؛ لأنّ أبا أُسامة ـ و هو زيد بن يونس الشحام ـ و إن كان ثقة، إلاّ أنّ تردّد حريز بينه و بين غيره في السند يوجب ضعف هذه الرواية. و أمّا طريق الصدوق إلىٰ أبى أُسامة، فهو ضعيف بأبي جميلة.

و ثانياً: وجه حكم الامام بالصحة و عدم وجوب الفحص؛ إما هو علم المصلّين بغروب الشمس، أو لأجل التقية، كما حمله على ذلك في الوسائل في ذيل الرواية؛ نظراً إلىٰ ذهاب العامة إلىٰ كفاية مجرد استتار القرص. هذا مضافاً إلىٰ عدم الملازمة بين مغرب الشمس و مغرب القمر بين البلاد الغربية و الشرقية البعيدة عند احتمال عدم خروج القمر من المُحاق، كما قلنا.

و الحاصل: إنّ الأقوى في المقام عدم ثبوت الهلال في بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية المتباعدة في الأُفق، كما هو المقصود ممّا نسب ذلك إلى المشهور.و عمدة الوجه لما ذكرناه أنّ المتفاهم العرفي من نصوص المقام كون تشريع اعتبار بينة الخارج إنّما هو من باب

١ـ الوسائل: ب ٢٠ من ابواب المواقيت، ح ٢.

الطريقية، لا الموضوعية، بمعنى أنّ رؤية الهلال في البلد الآخر لما كانت كاشفة عن ثبوته في بلد الصائم عادةً، حكم الشارع باعتبارها، لا للتعبد المحض. و هذا الكشف إنّما هو متحقق في البلاد المتقاربة أو المتحدة أو المتباعدة الغربية بمقتضى العادة و الأوضاع الفلكية التكوينية. و من أجل ذلك يحمل ما استدل به من النصوص في المقام على البلاد التي يكشف ثبوت الهلال فيها عن ثبوته في بلد الصائم عادةً، دون غيرها.

و قد يُنتقض ما اخترناه ـ من رأي المشهور ـ بما لو سافر الصائم إلىٰ البلاد الشرقية البعيدة بالطائرات في آخر شهر رمضان و هو الثلاثون بحسب أُفق بلده، لكن علم عدم ثبوت الهلال هناك. فيلزم عليه بصيام ذلك اليوم حينئذٍ أن يصوم أكثر من ثلاثين بنية رمضان و هذا غير مشروع قطعاً. و كذا لو سافر من الشرقية إلىٰ الغربية البعيدة و صام هناك في اليوم التاسع و العشريع و فهم ثبوت الهلال فيها في الليلة الماضية، فيحرم عليه صيام ذلك اليوم، و يلزم عليه حينئذٍ أن يصوم ثمانية و عشرين من رمضان. و هذا أيضاً خلاف الضرورة.

و الجواب: عن الأول: أنّ منع صوم أكثر من ثلاثين يوماً منصوص و مورد اتفاق الأصحاب. و عن الثاني بأنّ عليه إنّما يجب قضاء ذلك اليوم لعلمه بتركه صوم يوم واحد من رمضان لكن يحرم عليه صيام يوم العيد في البلد الغربي الذي سافر إليه. فيجمع بين العمل بنصوص وجوب القضاء و بين نصوص حرمة صوم يوم العيد.

و على الأوّل صيام ذلك اليوم و لا يرتكب الحرام بذلك؛ إذ الدليل إنّما دلّ على منع صيام أكثر من ثلاثين بقصد رمضان في بلد واحد أو بلاد متحدة أو متقاربة في الأُفق، دون المتباعدة الشرقية؛ لما سبق وجهه. أما إفطار يوم رمضان، فقد دل الدليل على حرمته قطعاً.

هل الخمس ملكٌ لمنصب الولاية على الحكومة أو لمنصب المرجعيّة ؟

- الخمس ملكٌ لله و للرسول.
- الخمس لمنصب الامامة.
- أمر الخمس كلّه بيد الفقيه الحاكم في زمان الغيبة.
- هل الخمس لمنصب المرجعية أو لمنصب الولاية الشرعية على الحكـومة و الفقيه الحاكم؟

خلاصة البحث

{١} مقتضى أدلّة تشريع الخمس ـ كتاباً و سنّةً بمجموعهما ـ كون الخمس ملكاً لمنصب الولاية على النبوّة و الامامة و الحكومة، لا لشخص النبي و الامام و الفقيه. و قد دلّت على ذلك معتبرة أبي علي الحسن بن راشد و ما رواه النعماني عن السيد المرتضى في رسالة المحكم و المتشابه، بل و غيرهما من النصوص.

{٢} ليس الخمس من قبيل الضرائب و الميزانيات حتى يختص بادارة الحكومة و الإمارة.

{٣} جرت سيرة أهل البيت عليهم السلام على أخذ الخمس من شيعتهم.

{٤} مقتضى إطلاق أدلّة ولاية الفقيه المطلقة أنّ ولاية الفقيه على الخمس كولاية الامام عليه السلام عليه. و أيضاً مقتضى كون الخمس من أمور الحسبة وجوب دفعه إلىٰ الفقيه الجامع؛ لأنّه العالم بموارد صرفه، و لأنّ دفع الخمس إليه محصّلٌ لغرض الشارع من تشريع الخمس، من بسط يد من بيده زمام أمر الامامة و النيابة و الإمارة على المسلمين. من هنا لا يمكن إحراز رضا الشارع بصرف الخمس في غير ذلك.

{٥} مقتضى الدليل ـ المشار إليه ـ وجوب دفع الخمس إلىٰ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة و الإمارة، دون ساير الفقهاء الجامعين لشرائط الفتوى فقط؛ لأنّ ذلك هو مقتضى كون الخمس ملكاً لمنصب الامارة و الحكومة، و لأنّ الفقيه الجامع المتولي للحكومة و الإمارة هو الذي يدور مجد الشيعة و قوّة الاسلام و المسلمين مدار مجده و تقويته، دون غيره وحده، و إن كان تقوية غيره من الفقهاء توجب تقويته، لكنّه في ما إذا كان الفقيه الآخر مساعداً للفقيه المتولّي للإمارة و الحكومة و مظاهراً له في خُطّة عمله السياسية و مواضعه الاجتماعية و الحكومية، و عليه فلو اتخذ سائر الفقهاء موضعاً مستقلاً عن مواضعه السياسية تسقط ولايتهم الشرعية؛ نظراً

إلىٰ قصور شمول أدلّة ولاية الفقيه لولاية مثل هؤلاء الذين تكون ولايتهم مزاحمة و مضعّفة لكيان الحكومة الاسلامية و قيادتها و ولايتها الشرعية؛ إذ لاريب في أنّ غرض تشريع الخمس تقوية كيان الحكومة الاسلامية و ولايتها الشرعية. و المفروض كون الفقيه المتولّي للحكومة جامعاً لشرائط الفتوى و القيادة و الولاية على الامارة.

الخمس

ملك لله و للرسول

وقع الكلام في أنّ الخمس هل هو ملك لله والرسول و الإمام أو أنّه خُصِّص لسبيل الله ونوائب النبي و الإمام؟ بمعنى كون هذه الجهات مصارفه.

مقتضى أدلّة تشريع الخمس أنّ الخمس ملك لأربابه. و الدليل على ذلك ظهور اللام في قوله تعالىٰ :﴿لِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى﴾ في الملكية. وتدلّ على ذلك أيضاً النصوص المعتبرة.

و لا يخفى أنّه اعتبر الخمس ملكاً لله تعالىٰ بقوله:﴿فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَه﴾ ، فلم يجعل لخصوص النبي صلى الله عليه وآله. لكنّ الآية المزبورة وإن دلّت على أَنَّ الله تعالى اعتبر الخمس ملكاً لنفسه، إلاّ أنّه ورد في النصوص المعتبرة أنّ سهم الله ملكٌ للرسول صلى الله عليه وآله و الإمام. كما في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام حيث قيل له:«فَما كانَ للهِ فَلِمَنْ هُوَ؟ قالَ عليه السلام: لِرَسُولِ الله»[1]. ومعتبرة عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام:«ما كانَ لله فَهُوَ لِرَسُولِه»[2] . و ظاهرهما أنّ المقصود تفويض الله تعالىٰ سهمه إلى النبي صلى الله عليه وآله وإعطاءُ الولاية له على أخذه لنفسه وصرفه حيث شاء، كما في صحيح الربعي عن الصادق عليه السلام. قال:«يَأْخُذُ خُمْسَ اللهِ عَزَوجَلَّ لِنَفْسِه»[3].

و لا يخفى أنّ ملكية الخمس لله تعالى اعتبارية كملكيته للرسول صلى الله عليه وآله و ذرّيته وليست تكوينية، حيث إنّ الملكية بهذا المعنىٰ ثابتةٌ له تعالىٰ في حق جميع الموجودات بلا خصوصية

---

١ ـ الوسائل /ج٦ ـ ص ٣٥٧ ح ٦.

٢ ـ الوسائل /ج٦ ـ ص٣٦٠ ـ ح١١.

٣ ـ الوسائل /ج٦ ـ ص٣٥٦ ـ ح٣.

للخمس. ومن هنا تترتّب عليه جميع آثار الملكية الاعتبارية، و منها: عدم جواز التصرّف فيه لأحدٍ بغير إذن أربابه لأنّه ملك الغير.

هل الخمس ملكٌ لمنصب الإمامة أو لشخص الامام؟

مقتضى التحقيق: أنّ ملكية الخمس للإمام لاتكون بمعنى الملكية الشخصية، بل المقصود ملكيته لعنوان الامامة و الولاية على الحكومة. بأن يكون أرباب الخمس أولياءً في تصرفه. وقد دلّت النصوص المعتبرة على أنّ الله تعالى قد فوّض الولاية على سهمه إلى نبيّه و هو قد فوّض الولاية على سهم الله و سهم نفسه إلى الإمام عليه السلام. و عليه فالإمام وليّ أمر الخمس و لا يجوز لأحدٍ صرفه ـ حتّى في الجهات المزبورة ـ بغير إذنه عليه السلام. و هذا معنى كون الخمس ملكاً لعنوان الإمامة. و من هنا ليس قابلاً للتوريث إلى ساير الورثة غير الإمام عليه السلام.

و قد دلّت على ذلك معتبرة أبي علي الحسن بن راشد رواها الصدوق بإسناده، عن أبي علي بن راشد، قال: «**قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّا نُؤتىٰ بالشيءِ فيقال هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا، فكيف نصنع ؟ فقال عليه السلام: ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي. و ما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله و سنة نبيه**»[١].

وجه الدلالة: ظهور المقابلة في كلام الامام عليه السلام بين ما كان له بسبب الإمامة و بين ما يكون ميراثاً في أنّ ما كان له بسبب الامامة إنّما هو ملكٌ لمنصب الإمامة، لا لشخصه؛ حيث جعله الامام عليه السلام من قبيل ما لا يورّث، و لمّا كان الخمس مما لا يورث بضرورة المذهب، فيكون ملكاً لمنصب الإمامة.

و قد يناقش في دلالتها بما حاصله:

---

١ ـ الوسائل / ج٦ ـ ص٣٧٤ ـ ح٦.

إنَّ غاية مدلولها أنَّ ما كان للإمام ـ بماله من منصب الإمامة ـ لا يورث. و أمّا كون الخمس ملكاً لمنصب الامامة، لا لشخصه، فلا دلالة لها على ذلك، لاحتمال إرادة صفو المال؛ نظراً إلى كونه أيضاً للإمام بسبب الإمامة و لا ينتقل إلى غير الإمام من ورثته لكنّه ملكٌ لشخصه عليه السلام، مع ما في هذا الاحتمال من مراعاة ظهور الّلام في قوله: «أمّا ما كانَ لِأَبي» في الملكية الشخصية.

و فيه: أوّلاً: أنّ هذا الاحتمال وإن لا يخلو من وجه صناعي، إلاّ أنّ وجود صفو المال بين أموال الائمة عليهم السلام غير محتمل. وذلك لاختصاصه بالحرب مع الكفار. و إنّه لم يتحقق من جانبهم؛ نظراً إلى عدم بسط أيديهم صلوات الله عليهم، و ثانياً: أنَّ جملة «نؤتىٰ بالشيءِ» تدل على استمرار الاتيان بالشيءٍ، و هذا فرع وفوره. و إنّه غير محتمل في صفو المال؛ لعدم وجوده في أيديهم؛ لما قلناه آنفاً، فضلاً عن وفوره؛ إذ على فرض وجوده في أيديهم لم يكن بحدٍّ من الكثرة بحيث يؤتى به مستمرّاً. كما لا يحتمل إرادة الهدايا و النذورات؛ لأنّ كلّها أملاكٌ شخصية قابلة للتوريث. فيبقى الخمس؛ لأنّه المال الذي كان يؤتى به إليهم بسبب منصب الامامة و الامارة؛ لدلالة النصوص على تداول إتيان الأخماس إليهم بين أصحابهم و جريان عادتهم على ذلك.

و أمّا سنداً فالأقوى صحّتها؛ حيث إنّه رواها الصدوق بطريق صحيح عن القاسم بن يحيى عن جدّه أبي علي الحسن بن راشد[١]. و إنّ المسمىٰ بالحسن بن راشد مشترك بين ثلاثة رواة. و الواقع في طريق هذه الرواية من أصحاب الهادي عليه السلام و قد وثّقه الشيخ قدس سره في رجاله. وعدَّه في كتاب الغيبة من وكلاءِ الإمام. وعدّه المفيد في رسالته العددية من الفقهاء الأعلام و

١- لأنّ اسم أبي علي الحسنُ بن راشد. و قال الصذوق: و ما كان فيه عن الحسن بن راشد فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى و إبراهيم بن هاشم جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد. و رويته عن محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد.

الرُّؤَساءِ المأخوذ عنهم الحلال و الحرام الذين لا يطعن عليهم بشيءٍ فلا إشكال في وثاقته. و إنّه بغداديٌ من آل مهلب غير الحسن بن راشد الذي هو كوفيٌ مولى بنى العباس و عُدّ من أصحاب الصادقعليه‌السلام و ضعّفه ابن الغضايري. و أَيضاً غير الحسن بن راشد الطفاوي الذي كان من أصحاب الرضاعليه‌السلام و ضعّفه النجاشي، فليراجع من أراد الفحص إلى معاجم الرجال.

و أما القاسم بن يحيى، فهو و إن لم يرد فيه توثيق خاص بشخصه إلاّ أنّه من المعاريف؛ حيث نقل روايات كثيرة تبليغ اثنين و ثمانين حديثاً و له كتاب معروف في آداب اميرالمؤمنينعليه‌السلام. فلو كان في مثله قدحٌ لنُقل إلينا و بان. هذا مضافاً إلى كونه مشمولاً للتوثيق العام من ابن قولويه؛ لوقوعه في أسناد كامل الزيارات. بل قال الصدوق: إنّ ما رواه القاسم بن يحيى في زيارة الحسينعليه‌السلام من أصحّ الزيارات[١]. و لا يُعبأُ بتضعيف ابن الغضائري؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه مع ما في تضعيفاته من الابتناء على توهّم الغلوّ في حق كثيرٍ من أجلاّء رواة الشيعة. فالأقوى صحة سند هذه الرواية.

ثم إنّه ممّا يدلّ على كون الخمس لمنصب الامامة و من شؤون الحكومة ما رواه السيد المرتضى في رسالة المحكم و المتشابة نقلاً عن تفسير النعماني باسناده عن عليعليه‌السلام قال:«فَأَمّا وَجْهُ الْإمارَةِ فقوله تعالى: وَ اْعْلَمُوا أَنَّ ما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ...»[٢]. هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على المطلوب؛ لصراحتها في كون الخمس من قبيل وجه الإمارة و أنّه ملك لمنصب الحكومة.

نعم يمكن الإشكال بأنّه يحتمل كون المقصود من وجه الإمارة المال الحاصل من ناحية الإمارة بسبب الحرب و القتال من الغنائم، من دون نظرٍ إلىٰ جهة صرفه أو أنّه ملكٌ لمنصب الإمارة حتى ينصرف إلىٰ الخمس، كما يتطرق هذا الاحتمال في المعتبرة السابقة. و الفرق بين

١- معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٦٨.

٢ ـ الوسائل / ج٦ ـ ص٣٤١ ـ ح١٢.

هذه الجهات الثلاث واضحٌ.

و الجواب: أنّ بين الجهة الأُولى و بين الأخيرتين ملازمة. و ذلك لأنّ ما يحصل بسبب الإمارة و الإمامة يكون زمام ملكه و صرفه بيد الإمام و الأمير و من أعطاه الله تعالىٰ منصب الولاية الشرعية على الإمارة، كالفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة إذا تولّى منصب الإمارة و الحكومة، أو مطلق الفقيه الجامع لشرائط الفتوى إذا لم تكن هناك حكومة عادلة بزعامة الفقيه الجامع.

إن قلت: هذه الرواية ـ بناءً على الجواب المزبور ـ تدل على اختصاص الملكية للمنصب و الولاية الشرعية بالغنائم الحربية؛ لأنّ في غنيمة الحرب وجه الإمارة و الحكومة إنّما هو في الغنيمة، دون سائر أقسام الخمس.

و الجواب: أنّ معتبرة أبي علي بن راشد مطلقة من هذه الجهة؛ لعدم اختصاص ما يملكه الإمام عليه السلام بسبب الامامة بالغنيمة. و أما الموثقة المزبورة، فإلحاق الإمام عليه السلام فيها سائر أقسام الخمس يفيد نفي الفرق بين الغنائم و غيرها بين من أقسام الخمس.

أما سنداً، فقد ضعّفناه سابقاً؛ نظراً إلىٰ وقوع علي بن أبي حمزة البطائني في سندها، لكن الأقوى اعتبار سندها؛ لما انتهينا إليه من وثاقة علي بن أبي حمزة البطائني في تحقيق حاله أخيراً.

تحقيق ذلك:

أما رسالة المحكم و المتشابه، فقد ألّفها السيد المرتضى علم الهدى. و قد روى فيها عن الكاتب النعماني، ما ورد عن أميرالمؤمنين، من الروايات في تفسير القرآن. و لذا تُعرف هذه الرسالة بالتفسير النعماني.

قال السيد قدس سره في أوّل الرسالة: «قال أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن جعفر النّعماني

(رضي‌الله‌عنه) في كتابه، في تفسير القرآن: حدّثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، قال: حدّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه عن إسماعيل بن جابر، قال: سمعت أباعبدالله جعفربن محمد الصادق عليه‌السلام، يقول:...».[١]

و لا كلام في وثاقة رجاله إلاّ في شخصين. أحدهما: أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي. ثانيهما: علي بن أبي حمزة البطائني.

أما أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي فهو متحد مع مولى بني تيم الله ـ كما قال السيد الخوئي[٢] و هو ثقةٌ؛ لتصريح الشيخ و العلامة بوثاقته.

و أما حال علي بن أبي حمزة البطائني، فتحقيق الكلام فيه:

أنّه تعرّض النجاشي و الشيخ إلىٰ ترجمته و أنّ له كتباً عديدة و ذكرا طريقهما إليه لكن لم يتعرّضا إلىٰ قدحه و توثيقه. و كذلك البرقي[٣].

و قد ضعّفه ابن الغضائري بقوله: لعنه الله، أصل الوقف و أشدّ الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه‌السلام[٤]. و لكن وقف الرجل و خبث باطنه و عداوته للإمام عليه‌السلام لا ينافي وثاقته في النقل.

نعم روى ابن شهر آشوب عن ابن مسعود أنه قال: «سمعت علي بن الحسن يقول: ابن أبي حمزة كذّاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيرة، و كتبت تفسير القرآن من أوّله إلىٰ آخره، إلاّ أنّي لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً»[٥]. و لكن مقصوده ظاهراً أنّه كذّاب في إنكار

١- رسالة المحكم و المتشابه: من منشورات دار الشبستري، ص ٣.

٢- معجم رجال الحديث: ج ٣، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

٣ـ معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٤ـ٢٣٥.

٤ـ معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٥.

٥ـ معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٧.

إمامة الرضاعليه السلام، لا في نقل الحديث، كما يشعر بذلك إردافه باللعن. و أما قول ابن فضّال: «لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً»، فليس إلاّ رأيه في ذلك و لا حجية لرأيه، كيف و أصحابنا الإمامية رووا عنه و اعتمدوا على روايته في الفقه، كما سيأتي تصريح الشيخ بذلك ؟! و أما ما ورد في الخبر المستفيض[۱]، من أنّ أباالحسن الأوّل قال له: «يا علي أنت و أصحابك أشباه الحمير»، فلا ينافي وثاقته؛ لعدم منافاة بين الحُمق ـ الذي هو قلة العقل ـ و بين الوثاقة في النقل.

هذا، مع أنّ النجاشي[۲] نقل عن الكشي أنّه روى بطريقه عن محمد بن مسعود أنّه سأل ابن فضّال عن حال الحسن بن علي بن حمزة، لا عن حال أبيه. من هنا جزم السيد الخوئي بأنّ سؤال ابن مسعود كان عن الحسن، و جعل القول بكون السؤال في حق أبيه توهّماً؛ حيث قال: «إنّ النجاشي ذكر في ترجمة الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن الكشي، سؤال محمد بن مسعود علي بن الحسن بن فضّال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة. و بما ذكرناه يندفع ما يتوهم من أنّ الصحيح نسبة القصّة إلىٰ علي بن أبي حمزة، لا إلىٰ الحسن»[۳].

هذا، و لكن شهد الشيخ الطوسي بأنّ الطائفة عملوا برواياته. حيث قال:«و إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثوقاً في أمانته، و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفَطَحية مثل عبدالله بن بُكير و غيره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مُهران، و علي بن أبى حمزة، و عثمان بن عيسى»[٤].

۱ـ معجم رجال الحديث: ج ۱۲، ص ۲۳۷ـ۲٤٥.
۲ـ حيث قال: في ترجمة الحسن بن علي بن أبي حمزة؛ و اسمه سالم البطائني قال أبوعمرو الكشي فيما أخبرنا به محمد بن محمد عن جعفر بن محمد عنه، قال: قال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضّال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني فطعن عليه... / رجال النجاشي: ص ۳٦، الرقم: ۷۳.
۳ـ معجم رجال الحديث: ج ۱۲، ص ۲٤۷.
٤ـ العدة: ج ۱، ص ۱٥۰.

هذا الكلام من شيخ الطائفة شهادةٌ منه على أنّ عليّ بن أبي حمزة كان متحرّجاً في روايته موثوقاً به في أمانته و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، و أنّه مثل سماعة بن مهران و عثمان بن عيسى من حيث الوثاقة في نقل الحديث و اعتماد أصحابنا عليه. و لايخفى أنّ هذا الكلام من الشيخ لا يناقض قوله في حق علي بن حمزة بأنّه أوّل من أظهر الاعتقاد بالوقف، و طعم في الدنيا و مال إلىٰ حطامها و استمالَ قوماً، فبذلوا له شيئاً مما اختانوه من الأموال؛[١] لأنّ مرجع ذلك إلىٰ فساد عقيدته، و خبث سريرته، و هذا لا ينافي وثاقته في النقل.

مقتضى التحقيق: الاعتماد على روايات علي بن أبي حمزة لشهادة الشيخ باعتماد الأصحاب و عملهم برواياته.

و قد ورد أيضاً في المقام روايات معتبرة لا تخلو من إشعارٍ بذلك، مثل صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «على كلّ امرءٍ غنم أو اكتسب الخمسُ مما أصاب لفاطمة عليها السلام و لمن يلي أمرها من بعدها من ذرّيّتها الحجج على النّاس»[٢]؛ أي يلي أمر الولاية على التشريع؛ لأنّها أمر فاطمه عليها السلام؛ حيث كانت أشد اهتمامها عليها السلام بالإمارة و الولاية لأميرالمؤمنين و أولاده المعصومين عليهم السلام، و لما ثبت لها الولاية التشريعية من غير فرق بينها و بين سائر الأئمة عليهم السلام في حجية قولهم و فعلهم و تقريرهم.

و قد يشكل بأنّ هذه الصحيحة لا نظر لها إلىٰ منصب الحكومة؛ لرجوع ضمير «الهاء» في قوله: «أمرها» إلىٰ فاطمة عليها السلام؛ فإنّها عليها السلام لم تكن تصديّ الحكومة و الامارة من أمرها، بل كان من أمرها الولاية على الحكم الشرعي، من هنا يكون قولها كأقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام حجّةً على الحكم الشرعي.

و الجواب: أنّ الحكومة لمّا كانت من شؤون الامامة و من اختيارات الامام عليه السلام، تدخل

---

١ ـ معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٥ـ٢٣٦.

٢ ـ الوسائل / ج٦ ـ ص٣٥١ ـ ح١٨.

في لازم المعنى.

و مما يدل على ذلك: قوله في مرسل حمّاد:«فَسهم الله و سهم رسول الله لأُولي الأمر من بعد رسول الله صلى الله عليه و آله»(١). هذا المرسل ضعفه منجبر بعمل الأصحاب؛ حيث استشهدوا بفقرات منه في مطاوي كلماتهم. نعم لولا استنادهم إلىٰ فقرات منها لكان إحراز استنادهم إليه مشكل لوجود النصوص الأُخرى المعتبرة الدالّة على مضمونه.

و أما دلالته على المطلوب، فهي واضحة؛ لأنّ في قوله تعالىٰ: «لأولي الأمر» دلالته على دخل الولاية على أمر الامامة و الإمارة في ملكية الخمس لهم عليهم السلام.

و من هذه النصوص قوله عليه السلام: «فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي. فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به. و إنّما صار عليه أن يمونهم لأنَّ له ما فضل عنهم»(٢). فإنّ لفظ «الوالي» وُضِع لمتولّي الإمارة و الحكومة، فيدلّ على المطلوب وضعاً.

و غير ذلك من النصوص الدالّة على أنّ الخمس من شؤون الإمامة والولاية على الحكومة و مختصٌّ بهم عليهم السلام بما أنّهم حجج الله تعالىٰ على الناس وولاة أمرهم. فيستفاد من مجموع هذه النصوص أنّ الخمس ملكٌ لمنصب الإمامة و أنّه من شؤون الإمارة و الحكومة.

ليس الخمس من الميزانيات

و ممّا ينبغي أن لا يُغفل عنه في المقام أنّه ليس معنى كون الخمس لمنصب الإمامة ومن شؤون الحكومة، كونه من الميزانيات و الضرائب بحيث لم يجز صرفه في غير ما يرتبط بالحكومة، بل معناه كون الولاية على أخذه و صرفه في موارده بيد الحاكم الإسلامي و وليّ امر المسلمين؛ إذ من الواضح أنّ السيرة قد استقرّت من أَئِمّتنا

---

١ ـ الوسائل / ج٦ ـ ص٣٥٨ ـ ح٨.

٢ـ الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٣، ب ٣، ح ١.

المعصومين(عليهم السلام) في زمن الحضور على أخذ الخمس و صرفه في موارده حيث إنّهم(عليهم السلام) كانوا يأخذون الخمس من شيعتهم و كان لهم وكلاءُ لذلك. و لا ريب أيضاً في أنّ فقهاءَ عصر الغيبة كانوا يأخذونه و يصرفونه في مصارفه منذ ابتداءِ عصر الغيبة إلى زماننا هذا، مع عدم تصدّيهم للحكومة؛ نظراً إلى عدم استقرار حكومة إسلامية بعد أمير المؤمنين(عليه السلام) في زمن حضور الائمّة(عليهم السلام) وعصر الغيبة إلى زمان ثورتنا الإسلامية.

مع أنّ النصوص المعتبرة الدالّة على كون الخمس ملكاً لهم(عليهم السلام) خاصّةً عوضاً عن الزكاة التي هي من أوساخ الناس و لهم أن يضعوه حيث شاؤوا و أنّه لفقراء السادات، تنادي بأعلى صوتٍ بعدم اختصاصه بالميزانيات و الضرائب المعَدَّة لمجرّد إدارة الحكومة و تأمين معاش عمّالها خاصّةً.

حاصل الكلام: إنّ سيرة أهل البيت(عليهم السلام) و الفقهاء من زمان الشارع إلىٰ زماننا قد استقرّت على عملهم في الخمس غير ما كانوا يعاملون مع الميزانيات. و هذا أقوىٰ شاهدٍ على عدم تشريع سهم الإمام بعنوان ميزانيات الحكومة و ضرائبها خاصّة.

نعم لا إشكال في أصل جواز صرفه في موارد الميزانيات من جانب الإمام أونائبه ممّن كان ولّى أمر الحكومة في جهة إدارتها وفي سبيل تقوية الإسلام وتحكيم أركان كيانه ومصالح المسلمين. بل هو المتيقّن من موارد صرفه بمقتضىٰ ما استظهرناه من النصوص آنفاً من أنّه لمنصب الإمامة ومن شؤون الإمارة والحكومة الإسلامية.

و مما يؤكّد ما قلناه: أنّ النبي(صلى الله عليه وآله) و أميرالمؤمنين(عليه السلام) كانا يأخذان الخمس، و لا سيّما أنّ علياً كان يأخذ خمس غير الغنيمة الخاصة ـ مع ما كانا يأخذانه من العُشر و الزكاة، و لم يُعلم صرفهما الخمس في خصوص مصارف ميزانيات الحكومة.

أمر الخمس كلّه بيد الفقيه الحاكم في زمان الغيبة

و لمّا كان الخمس ملكاً لمنصب الإمامة ومن شؤون الحكومة والإمارة لا لشخص الإمام عليه السلام فلا محالة يكون أمره في زمان الغيبة بيد من له ولاية الأمر، و ليس ذلك إلاّ الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى و القيادة؛ لأنّه المتولي الشرعي لأمر الحكومة. هذا بناءً على ثبوت الولاية للفقيه.

و أمّا بناءً على اختصاص ولايته بالأمور الحسبية و من باب الحسبة و أنّ الخمس من الأمور المهّمة التي لابدّ من القيام بها ولا يجوز في حكمة الشارع الحكيم إهمال أمره وأنّ في تركه مفاسد كثيرة لا يرضى به الشارع، فأيضاً لايجوز لغير الفقيه حينئذٍ تصدّي ذلك؛ نظراً إلى عدم إمكان إحرازه رضا الشارع بدفع سهم السادات إلى مستحقيه بنفسه، وإن كان متيقّناً بحصول شرائط الإستحقاق في المدفوع إليه؛ لما في إيصال الخمس إلىٰ الفقيه من إعزاز المذهب و تقوية زعامة الشيعة.

قد يقال: إنّه مع العلم باختصاص صرف النصف الآخر للأصناف الثلاثة، ويقين المالك بحصول شرائط الإستحقاق في أشخاص معيّنين من السادة لا وجه لدفعه إلى نائب الإمام عليه السلام، نظراً إلى علم المالك حينئذٍ برضا الإمام عليه السلام.

و فيه: أوّلاً: أنّ ما سبق من النصوص دلّ على كون الخمس بأسره ملكاً لمنصب الإمارة و الحكومة الشرعية. و عليه فالسادات مصارف الخمس. و ثانياً: وجود القرينة القعطية على عدم كون الخمس ملكاً للسادات. و هي أنّه لو كان الخمس ملكاً لجميع أفراد اليتامى و المساكين و أبناء السبيل على نحو الاستغراق بحيث لو قسّم على بعض دون بعض، لزم الضمان للآخرين. فإنّ هذا مقطوع العدم ومخالف للسيرة القطعية المستقرّة على الاكتفاء بإيصالها إلى بعضهم. فيُعلم من ذلك عدم كون النصف الآخر ملكاً للسادات، و أنّ اختيار ذلك بيد الحاكم. و ثالثاً: لندور وجود أبناءِ السبيل، فلو كانوا مالكين في عرض اليتامى و المساكين لا بدّ من

تثليث السهام و لازم ذلك أن يبقى سهمهم بلا مصرف لفرض ندورهم و كون السهم أكثر من قدر حاجتهم و هو مقطوع البطلان. و رابعاً: لدلالة النصوص الخاصة، كصحيحة البزنطي عن الرضا عليه‌السلام **«فقيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقلّ ما يصنع به؟ قال عليه‌السلام: ذاك إلى الإمام، أرأيت رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله كيف يصنع؟ أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام»**[١].

و نزيد توضيحاً في المقام إلهاماً ممّا أشار إليه الإمام الراحل في كتاب البيع[٢].

بيانه: أنّ السادة موارد لصرف الأسهم الثلاثة من الخمس لا أنّهم مالكون لها. و ذلك نظراً إلى اشتراط الفقر في استحقاقهم فيُعطون من السهام الثلاثة بقدر تأمين مؤونهم و ارتفاع حاجتهم حدّ شأنهم حسب المتعارف فلو زادت السهام عن مؤونتهم كانت للوالي و لو نقصت عنها كان عليه جبران النقص من ساير ما في بيت المال. كما دل عليه مرسل حمّاد عن الكاظم عليه‌السلام قال: **«و له ـ يعني للإمام عليه‌السلام ـ نصف الخمس كملاً و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم ليتاماهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب و السنة ما يستغنون به في سنتهم. فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي. فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به. و إنّما صار عليه أن يمونهم لأنّ له ما فضل عنهم»**[٣].

هل الخمس لمنصب المرجعية أو لمنصب الحكومة و الفقيه الحاكم؟

اتضح مما بيّنّاه وجه دلالة أدلّة ولاية الفقيه المطلقة على أنّ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة له الولاية على الخمس. و أيضاً يدلّ على ذلك معتبرة أبي علي بن راشد و غيرها من النصوص المذكورة.

هذا، و لكن قد يُتوهّم أنّ بدفع الخمس إلى الفقيه يحصل العلم بفراغ الذّمة لكونه

١ـ الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٢، ب ٢، ح ١.
٢ـ كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٩٠.
٣ـ الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٣، ب ٣، ح ١.

أعرف بمواضع صرفه. و يردّه: أنّ المعلوم من أدلّة تشريع الخمس كون وضعه لتقوية الولاية و الإمارة الشرعية الشيعية و مجد الشيعة، و صرفُه على نحوٍ يوجب تقوية حكومة الإسلام و عزة المسلمين. و لا يتحقق هذا الغرض إلاّ بدفعه إلى من يدور ذلك مداره كالامامعليه السلام. و إنّما هو الفقيه الحاكم و ساير الفقهاء المظاهرين المساعدين له، دون غيرهم من الفقهاء. و ذلك لأنّ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة ـ الذي تصدّى لإدارة الحكومة و الامارة ـ هو الذي يدور مجد الإسلام و المسلمين مدار اقتداره، لا أيّ فقيه آخر، و لا سيّما أنّ الخمس لمنصب الإمامة و الولاية. و عليه فكيف يمكن احراز رضاالإمام بدفعه إلى غيره؟

و الحاصل: أنّه لا يجوز دفع الخمس إلى غير الفقيه الحاكم من ساير الفقهاء مطلقاً، حتى على القول بعدم الولاية المطلقة. إلاّ من كان مدافعاً له في المواقف السياسية و الحكومية. فإن تقوية مثل هؤلاء الفقها مظاهرة للفقيه القائد و خطوةٌ شاسعة إلى مجد الإسلام و عزة المسلمين.

مسائل مستحدثة حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

- وجوب الأمر و النهى غيريٌّ مقدّمي أو نفسيٌّ؟
- هل الدعوة إلىٰ الخير و الأمر و النهي واجب واحد أو متعدّد؟
- هل إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير؟
- العناصر الدخيلة في أهمية المأمور به و المنهى عنه
- هل يشترط إعداد مستوى المجتمع في وجوب الأمر و النهي؟
- هل يكون إعدام مجال المعصية من مراتب الأمر و النهي؟
- هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر و النهي؟
- هل يجب الشروع في جميع موارد الأمر و النهي بالرفق؟
- تحقيق الكلام في المرتبة الثالثة
- نماذج من تقديم المرتبة الشديدة من الأمر و النهي في الروايات

خلاصة البحث

﴿١﴾ وجوب الأمر و النهي ليس نفسياً، بل غيريّ مقدميّ لغرض حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا يجوز تركهما، بل ربما يحرمان إذا أمكن تحقُّق الغرض بمجرد الدعوة و الارشاد من غير أمر و نهي.

﴿٢﴾ لكل واحد من الدعوة إلىٰ الخير و الأمر و النهي وجوب غيري عليحدة بدلالة الآية لكن وجوب الأخيرين في طول الأوّل ؛ أي مادام أمكن الأوّل لاتصل النوبة إلىٰ الأخيرين؛ لاستتباعهما الإيذاء و الهتك ، بل بحاجة إلىٰ ولاية، و أدلّة وجوبهما قاصرة عن إفادة الولاية عليهما حينئذٍ.

﴿٣﴾ إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير، لا الأمر و النهي؛ لعدم كون ما ارتكبه الجاهل معصيةً حتى يجب أمره و نهيه. و إنّه ليس بواجب إلاّ إذا كان تركه من قبيل التسبيب في الحرام عرفاً. كما لو سلّطه على شيءٍ نجس و لم يُعلِمه نجاسته أو مكان لم يُعلمه غصبيته.

﴿٤﴾ لابد من مراعاة الأهم فالأهم في نظر الشارع في وجوب الأمر و النهي عند الدوران. و عمدة ملاكات الأهمية : أ ـ كون أحدهما واجباً و الآخر مندوباً، أو كان أحدهما حراماً و الآخر مكروهاً. ب ـ كون أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضيقاً ، ج ـ كون أحدهما واجباً معيّناً و الآخر مخيّراً ، أو كان أحدهما عينياً و الآخر كفائياً. و عليه فيتعين عند الدوران: الواجب، و المعيّن، و المضيَّق، و العيني.

﴿٥﴾ حفظ بيضة الاسلام و كيان المذهب و الحكومة الاسلامية و نواميس المسلمين أعظم الواجبات. و مقدّمٌ على سائر الواجبات و المحرّمات عند الدوران.

﴿٦﴾ لا يشترط في وجوب الأمر و النهي اعداد مستوى ثقافة المجتمع و رفع علمهم و

معرفتهم. بل إنّما يشترط استعداد شخص فاعل المنكر و تارك الواجب للتأثّر و الانفعال و الايتمار و الانتهاء بالأمر و النهي. فإذا احتمله الآمر و الناهي، يجب عليه الأمر و النهي.

{٧} *آلات المعصية لو توقف على إعدامها الأمر و النهي، أو تأثيرهما في الفاعل و التارك يجب إعدامها بنفس دليل الأمر و النهي؛ لأنه مقتضى وجوبهما الغيري و لحصول الغرض بإعدامها، بلافرق بين الآلات المشتركة و غيرها، و إلاّ يضمنها في المشتركة. و أما الآلات المتمحضة المعدّة للمعصية، بحيث لا يجيءُ منها إلاّ محض الفساد، يجب إعدامها على أيّ حال من غير ضمان.*

{٨} *لا يكفي القبح الفاعلي و خبث السريرة في وجوب الأمر و النهى ما دام لم يتحقق فعل الحرام و ترك الواجب.*

{٩} *وقع الكلام في أنّ المرتبة الثالثة هل تدخل في الأمر و النهي فتجب؟ و أنّها هل هي من وظيفة الحاكم، أو وظيفة آحاد المكلفين؟ فالمشهور شهرة عظيمة بين الأصحاب ـ المتقدمين و المتأخرين ـ دخول المرتبة الثالثة في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و نسبة المخالفة إلىٰ بعض الأصحاب غير ثابتة غير كلام الفقيه السبزواري، و هو اجتهاد في مقابل النص؛ لصراحة نصوص المقام في ذلك.*

وصلت إلينا من بعض الفضلاءِ أسألةٌ مبتلىٰ بها حول مسائل من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ينبغي الإجابة التحقيقية الاستدلالية عنها.

وجوب الأمر و النهي طريقي أو موضوعي؟

س: ١ ـ هل أُخِذ وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ـ في دليل وجوبهما ـ على وجه الطريقية أو أُخِذ على وجه الموضوعية؟ و بعبارة أُخرى: هل يكون وجوبهما غيرياً مقدّمياً ـ كوجوب مقدّمات سائر الواجبات ـ أو نفسياً؟

ج : أُخذ الأمر و النهي في أدلّتهما على وجه الطريقية و الغيرية و المقدمية. و الوجه في ذلك: أنّ المستفاد من أدلّتهما كتاباً و سنّةً كون إيجاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لغرض حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا قد يجب لتحصيل هذا الغرض التوسل بغير الأمر و النهي، من وجوه الدعوة إلىٰ الخير في ما إذا توقف عليه تحقُّق ذي المقدمة المشار إليه. و السرّ في ذلك: ما يستفاد من الأدلّة أنّه لا غرض للشارع من إيجاب الأمر و النهى إلاّ ذلك الغرض. من أجل ذلك يكون وجوبهما توصيلاً طريقياً غيرياً، و إن كان خطرهما عظيماً في حفظ معالم الدين و إنفاذ أحكامها في مجتمع المؤمنين، بل من أفضل العبادات إذا صدرا بنية القربة و قصد طاعة الله تعالىٰ.

ثمرة الفرق بين الغيرية و النفسية في وجوب الأمر و النهي أنّه ـ بناءً على الغيرية ـ لو أمكن حمل تارك المعروف على فعله و فاعل المنكر على تركه بغير الأمر و النهي ـ من نصيحةٍ، أو وعدٍ بهدية، أو قضاءِ حاجة له، و نحو ذلك ـ يجوز حينئذٍ له ترك الأمر و النهي و

الاكتفاء بغيرهما، من وجوه الدعوة إلىٰ الخير، من الإرشاد، و الوعظ، و النصيحة، و الاستدعاء، و التشويق و نحو ذلك من المرغّبات إلىٰ فعل المعروف و ترك المنكر.

بل ربما يحرم الأمر و النهي حينئذٍ. و ذلك ما إذا كان الأمر و النهي موجبين لهتك عرض المؤمن المأمور و المنهي و إيذائه؛ إذ لا مانع من شمول إطلاقات تحريم الهتك و الإيذاء حينئذٍ؛ لفرض عدم توقف تحقق ذي المقدمة ـ و هو حمل تارك المعروف على فعله و حمل فاعل المنكر على تركه ـ على الأمر و النهي حتى يجبان. نعم لو توقف حصول الغرض على الأمر و النهي في مرأى الناس و مسمعهم، يرتفع محذور إهانة المؤمن المنهي و المأمور و هتك عرضه؛ نظراً إلىٰ أخذ ذلك في موضوع دليل الأمر و النهي حينئذٍ؛ نظير وجوب الخمس و الزكاة و الجهاد المستلزم بذاته للضرر المالي و البدني، بل ولو ببذل النفس في الجهاد. و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من قبيل ذلك بالنسبة إلىٰ الشخص المنهي و المأمور في فرض التوقف المزبور، دون عرض الآمر و الناهي؛ لعدم سقوط عرض الآمر و الناهي في الغالب بالأمر و النهي. و بيّنّا دليل ذلك في كتابنا:«دليل تحرير الوسيلة في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر»، و كذا في كتابنا:«منهاج الفقاهة».

هل الدعوة إلىٰ الخير
و الأمر و النهي
واجب واحد أو متعدّد؟

س : ٢ ـ تعلّق التكليف بكلٍّ من الدعوة إلىٰ الخير و الأمر و النهي في قوله تعالىٰ:﴿وَ لِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ﴾.[1] و السؤال هنا أوّلاً: أنّه هل الدعوة إلىٰ الخير و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان مستقلّان متغايران، أو واجب واحد، و إنّما الدعوة هي المرتبة الأُولىٰ من الأمر و النهي؟ و ثانياً: إنّه بناءً على الاستقلال و التعدد هل يجب تقديم الدعوة على الأمر و النهى بحيث لا تصل النوبة إليهما مع إمكانها؟ و ثالثاً: ما هو ملاك الترجيح عند تزاحمهما؟

ج : ـ هذا السؤال يحتوي ثلاث فقرات:

أما الفقرة الأُولىٰ، فالجواب أنّ وجوب كل من الدعوة و الأمر و النّهي و إن كان مقدمياً غيرياً بالبيان المتقدّم، إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ لكلّ واحد وجوباً عليحدة. و الوجه في ذلك: أنّ لكل واحد منها مقدميّة عليحدة؛ إذ يكفي وحده لحمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. و أنّ الوجوب الغيري تابع في الاستقلال لاستقلال الواجب الغيري في مقدميته لتحقق ذي المقدمة، و هو في المقام حمل فاعل المنكر على تركه و تارك المعروف على فعله. و ذلك كتهيئة الماءِ، و فعل الوضوء، فان لكلّ واحد منهما مقدمية مستقلّة بحياله غاية الأمر أنّ إحداهما توصلية و الأُخرى تعبدية. و من أجل استقلالهما في جزءٍ من المقدمة أو نوع منها، يكون لكل واحد منها وجوبٌ غيريٌ عليحدة.

لكن الفرق بين المقام و بين مورد المثال: أوّلاً: أنّ إحدى المقدمتين في مورد المثال توصّلية، و الأُخرى تبعديّةٌ، بخلاف المقام؛ فانّ الوجوب في جميعها توصليٌ، كما بيّنّاه. و ثانياً:

١- آل عمران: ١٠٤.

في مورد المثال تكون إحدى المقدمتين متوقفة على الأُخرىٰ؛ إذ فعل الوضوء يتوقف على تهيئة الماء. بخلاف المقام فانّ لكلٍّ واحدٍ من الدعوة، و الأمر و النهى مقدمية عليحدة مستقلّة في عرض الآخر لا تتوقف عليه.

هذا مضافاً إلىٰ ظهور الأمر بكلّ واحد من الثلاث في الاستقلال بمقتضى إطلاق الصيغة. لكنّ مقتضى أدلّة تحريم إيذاءِ المؤمن و هتكه تقدُّم الدعوة إلىٰ فعل المعروف و ترك المنكر بالوعظ و النصيحة و الاستدعاء و الترغيب و الانذار ببيان الثواب و العقاب؛ لما في الأمر و النهي من محذور هتك الشخص المنهي و إيذائه، إلاّ إذا توقف حصول ذى المقدمة الذي هو غرض الشارع ـ و هو حمل تارك المعروف على فعله و حمل فاعل المنكر على تركه ـ على خصوص الأمر و النهي، فيجبان حينئذٍ؛ لما بيّناه.

أمّا الفقرة الثانية: فقد اتضح بالبيان المزبور وجه تقديم الدعوة على الأمر و النهي بعد إثبات استقلال كلّ واحدٍ من الثلاث في المقدمية و مغايرته للآخرين.

أما الفقرة الثالثة: فأيضاً تبيّن مما قلناه أنّ ملاك ترجيح الدعوة على الأمر و النهي ما يكون في الأمر و النهي من المحذور. و في الحقيقة يكون ملاك الترجيح الجمع بين أدلّة تحريم هتك عرض المؤمن و إيذائه و بين أدلّة وجوب الأمر و النهى و بين أدلّة الدعوة إلىٰ الخير. فان مقتضى الجمع بين هذه الأدلّة إنّما هو ما بيّناه من التفصيل و الترجيح. بل الأمر و النهي بحاجة إلىٰ ولاية شرعية تقصر أدلتها عن إفادتها في ما إذا أمكن تحصيل الغرض من ايجاب الأمر و النهي بمجرد الارشاد و الدعوة.

و من ملاكات ترجيح بعض الثلاثة المزبورة على الآخر ما يكون له من التأثير في فعل المعروف و ترك المنكر. فما كان من الدعوة، و الأمر، و النهي له التأثير في ذلك دون الآخر، فهو المتعيّن. و دليل الترجيح بذلك ما يستفاد من الأدلّة من إناطة وجوب كلّ واحد من الثلاث المذكورة بما له من التأثير و الدخل في حمل تارك المعروف على فعله و حمل فاعل المنكر

على تركه. و لا فرق في ذلك بين الواجبات و المحرّمات و بين المندوبات و المكروهات، غاية الفرق في أصل وجوب الدعوة و الأمر و النهي و بين استحبابها. و إلاّ فما ذكرناه من القاعدة جاريةٌ محكّمة في الجميع.

هل إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير؟

س : ٣ ـ هل يكون إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير؟

محصّل الكلام في الجواب: أنّ إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير، لا الأمر و النهي؛ لأنّ صدق فعل المنكر و ترك الواجب فرع العلم بوجوب الواجب و حرمة الحرام. و فاعل المنكر و تارك الواجب ما دام جاهلاً لا يرتكب حراماً حتى يحب أمره و نهيه. و عليه فلا بدّ أن يكون إرشاد الجاهل من باب الدعوة إلىٰ الخير، دون الأمر و النهي. نعم، إنّما يجب إرشاد الجاهل إذا كان تركه تسبيباً لإيقاع الغير في الحرام.

بيان ذلك: مقتضى أدلّة وجوب النهي عن المنكر منع التسبيب إلىٰ فعله. و ذلك لأنّ مدلول هذه الأدلّة الأمر بالسدّ عن إيجاد الفعل المنكر و المنع عن الإقدام على فعل ما هو مبغوض للشارع. و لايرتاب أهل العرف في كون التسبيب إلىٰ فعل المنكر مصداقاً للإقدام على إيجاد الفعل الحرام، و أنّه ضدّ السدّ و المنع عن الفعل المنكر، بل هذا من قبيل الضدّ العام الذي لا خلاف و لا إشكال في استفادة حكمه من الخطاب الشرعي، بل أدخلوه في شؤون المدلول المطابقي. و حينئذٍ نقول: إنّ الأمر بالسدّ و المنع عن فعل المنكر ـ الذي هو مفاد أدلّة النهي عن المنكر ـ يقتضي النهى عن ضده الغام قطعاً الذي هو الإقدام على فعل المنكر.

و قد اتضح بهذا البيان ما في مناقشة الشيخ الأعظم من الضعف؛ حيث أشكل على دلالة أدلّة النهى عن المنكر على وجوب اعلام الجاهل بقوله:«لأنّ الظاهر من أدلّة النهي عن

المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلايدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية».[١]

محصّل الكلام في المقام: أنّ إرشاد الجاهل واجب في كل مورد كان تركه من قبيل التسبيب في الحرام، عرفاً، فيكون ترك الاعلام حراماً، لكنه ليس من باب النهي عن المنكر لعدم إرتكاب الجاهل بالحكم أو الموضوع منكراً، و لعدم كون الإعلام من قبيل الطلب و الدعوة، بل من باب وجوب السدّ و الممانعة عن إيجاد الحرام بفعل العالم بتركه الاعلام. فلا مناس له بنهي الغير عن المنكر و لا بدعوته إلىٰ الخير.

محصّل التحقيق: أنّ إرشاد الجاهل و تعليمه ليس بنفسه واجباً لعدم دليل عليه. نعم يستحب لإطلاقات الترغيب إلىٰ تبليغ الدين و تعليم الحكمة و تبيين الحدود و الأحكام الإلٰهية، إلاّ في صورتين فيجب تعليم الجاهل و إرشاده في هاتين الصورتين:

إحداهما: تعليم الجاهل السائل المستفتي عن وظيفته العملية و الاعتقادية الشرعية. وجه الوجوب ظواهر نصوص الكتاب و السنة كقوله تعالىٰ: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢]؛ نظراً إلىٰ ملازمة العرفية بين إيجاب السؤال و بين إيجاب الجواب، و إلاّ يصبح إيجاب السؤال لغواً. و قوله عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[٣]. و ما ورد في الصحيح ـ خطاباً لأهل المعصية يوم القيامة بعد جوابه عن سؤال "هلّا عملت" بقوله: لم أعلم ـ بقوله: «أفَلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه»[٤].

ثانيتهما: ما إذا كان ترك إرشاد الجاهل و تعليمه سبباً لإيقاعه في الفعل الحرام. و ضابطه إسناد وقوع الجاهل في المعصية إلىٰ تارك الإرشاد عُرفاً. و مورده ما إذا سلّط شخص غيره على مكان، أو لباس، أو مشروب، أو مأكول حرام و هو يعلم حرمته، لكن الغير لا يعلمه.

١ـ كتاب المكاسب: ج ١، ص ٧٧.

٢– الأنبياء: ٧.

٣– الكافي: ج ١، ص ٣٠ و ٣١، ح ١، ٢، ٥.

٤– بحارالأنوار: ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٧.

فذلك الشخص يتصرف في ذلك المكان، أو اللباس و يتناول ذلك المشروب أو المأكول الحرام و هو جاهل بغصبية ذلك الشيء و تنجُّس ذلك الماء أو الغذاء، أو لا يعلم حكمَه أساساً. فيصدق عُرفاً أنّ تارك الإرشاد حينئذٍ بترك إرشاده و تعليمه ذلك الجاهل أضلّه و أوقعه في الحرام. و إيقاع الحرام حرامٌ على الذي أوقعه فيه بالتسبيب؛ لما علمنا من أدلّة المحرّمات مبغوضية الفعل الحرام مطلقاً، سواءٌ صدر من الفاعل العالم بحكمه أو ممّن أوقعه في الحرام و هو جاهل، فالحرمة ثابتة حينئذٍ في حق العالم بالحكم التارك للإرشاد الذي يُسند أهل العرف إليه إيقاع الغير في الحرام بتركه إرشاده و تعليمه.

العناصر الدخيلة في أهمية المأمور به و المنهي عنه

س: ٣ ـ ما هو مقدار دخل كل واحد من الأُمور و العناصر الأربعة التالية و ما هي درجة تأثيره في أهمية المأمور به و المنهي عنه عند تزاحم حفظ عرض المؤمن و إقامة المعروف و قلع المنكر؟ و عند تزاحم عدّة من الواجبات المتروكة و المحرّمات المفعولة. الف : ـ حق شخص فاعل المنكر و تارك المعروف. ب: ـ حق كل فرد من آحاد المؤمنين أو أفراد البشر على نحو الاستغراق. ج : ـ حقوق مجتمع المؤمنين أو الشعب على النحو الجمعي و العموم المجموعي. د : ـ مصالح الدين و المذهب و نظام الحكومة الاسلامية. و تظهر ثمرة دخلها عند التزاحم.

ج: ـ بينّا في تحقيق قاعدة الأهمية في كتابنا:«مباني الفقه الفعّال».[1] ما دلّ من نصوص الكتاب و السنّة على حجية هذه القاعدة و بينّا هناك أنّ ملاكات الأهميّة مختلفة باختلاف الموارد و عمدتها هي الموارد التالية:

١ ـ كون أحد المعروفين مندوباً و الآخر واجباً.

١- مباني الفقه الفعّال: ج ٤، ص ٣١ ـ ٦٩.

٢ ـ كون أحد الواجبين أعظم خطراً أو أكثر احتراماً و أوجب حفظاً في نظر الشارع، كالدوران بين اليومية و صلاة الآيات، و بين الصلاة و حفظ نفس محترمة من الهلاك، أو بين إنقاذ أمير الجيش و بين الجندي في الحرب، أو بين انقاذ عالم ربّاني و مرجع ديني و إنقاذ بين شخص عامّي، أو بين حفظ عرض الآمر و الناهي و بين الأمر و النهي، بل بينه و بين عرض الشخص المأمور و المنهي.

٣ ـ إذا كان أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضيقاً، فلا ريب في تقديم المضيق ؛ لفوته بتقديم الموسع، دون العكس.

٤ ـ إذا كان أحدهما واجباً مخيّراً و الآخر معيناً، كما لو دار الأمر بين سفر منذور و بين صوم الكفارة. فالسفر هو الأهم ؛ لامكان ابدال صوم الكفّارة باطعام المسكين، دون السفر المنذور. و في الحقيقة لا دوران في مثل هذا المورد، عند التمكّن من أطراف التخيير، نعم لو لم يتمكن إلّا من أحد الأطراف يتحقق الدوران، و حينئذٍ لا يكون لخصوصية التخييرية دخلٌ لتقديم الآخر.

٥ ـ إذا كان أحدهما عينياً و الآخر كفائياً فانّ الدوران بينهما إنّما يُفرض فيما إذا لم يشتغل به الآخرون أو لم يعلم باشتغالهم. و حينئذٍ يشكل إناطة الأهمية بالكفائية و العينية لاختلاف الموارد. و غير ذلك من أنحاء موجبات الأهمية في نظر الشارع.

هذا في العبادات، و كذا في المعاملات، كما لو توقّف أداء دين واجب، أو الوفاء بنذر، أو علاج مريض على معاملة. فاذا دار الأمر بين مثل هذه المعاملة و بين ما ليس فيه الخصوصية المزبورة تُقدَّم المعاملة الأُولى ؛ لأهميتها. و ملاكات الأهمية و مواردها كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاء.[١]

١- مباني الفقه الفعّال: ج ٤، ص ٥١ ـ ٥٢.

و لكن حفظ بيضة الاسلام و كيان المذهب و صيانة معالم الدين في المجتمع ـ لا بين أسطر الكتب ـ من أهمّ الواجبات، كما أُشير إليه في صحيحة يونس، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث في بيان وظيفة المرابط ـ، قال: «و إن خاف على بيض الاسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه و آله».[١] و في صحيحه الآخر عن الرضا عليه السلام قال: «... يقاتِل عن بيضة الاسلام، فانّ في ذهاب بيضة الاسلام دورس ذكر محمد صلى الله عليه و آله ... الحديث».[٢]

من أجل ذلك يُقدّم حكم ولي الأمر في عصر الغيبة ـ و هو الفقيه الجامع الذي بيده زمام حكومة الاسلام ـ على جميع الأحكام الأوّلية. فإذا كان الأمر و النهي لانفاذ حكم ولي أمرالمسلمين لابدّ فيه من تقديم مصلحة عامة الناس على مصلحة الشخص الخاص، و تقديم مصلحة مجتمع المؤمنين على مصلحة آحاد أفرادهم. و من قبيل ذلك إمضاءُ المعاهدات بين الدولية ـ المقترحة من جانب الدُّوَل الاستكبارية الكافرة بإدارة الطواغيت المستكبرة العالمية ـ التي يُخاف بها على كيان الإسلام و بيضة الحكومة الإسلامية من الجهات الأمنية، أو الثقافية، أو الاقتصادية.

و قد ورد في النصوص المستفيضة نبذةٌ من موارد أهمية بعض الواجبات على بعض.[٣]

فتحصّل: أنّ الجواب الصحيح عن السؤال المزبور دوران أهمية الأمر و النهي مدار عنصر واحد، و هو أهمية المأمور به و المنهي عنه في نظر الشارع بواحدٍ من الملاكات المزبورة، و الملاك الأخير أهمّ من الكلّ.

١- الوسائل: ب ٦ من أبواب جهاد العدو.
٢- الوسائل: ب ٧ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.
٣- مباني الفقه الفعّال: ج ٣، ص ٥٢ ـ ٥٦.

هل يشترط إعداد مستوى ثقافة المجتمع و معرفتهم في وجوب الأمر و النهي؟

س: ٤ ـ هل يصح ما يقال اليوم، من تقدُّم إعداد المجتمع و تمهيد الناس للانقياد بأوامر الله و نواهيه ـ بتربية النفوس و رفع المستوى الثقافي و الفكري لعموم أفراد المجتمع ـ على الأمر و النهي، بل اشتراط ذلك في وجوبهما، بل منع الإقدام عليهما قبل ذلك و توجيه تركهما بعدم تهيّوء مستوى أفكار عموم أفراد المجتمع؟

ج : لو كان المراد استعداد المجتمع للانقياد و الطاعة بالأمر و النهي و إمكان تأثّرهم و احتمال تأثير الأمر و النهي في فاعل المنكر و تارك المعروف، فهو شرطٌ في وجوبهما، و إلاّ فهذه التوجيهات في الحقيقة من قبيل طلب الرُّخَص و المعاذير لترك فريضة الأمر و النهي. و لا دليل على اشتراط ذلك ليقيد به إطلاقات أدلّة وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل ورد النهي عن طلب الرُّخص و المعاذير لترك هاتين الفريضتين العظيمتين. كما ورد عن أبي جعفر في حديث في ذمّ تاركي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:«يطلبون لأنفسهم الرخص و المعاذير».[١]

نعم تبليغ الدين و انذار القوم و إرشاد الجُهّال و تزكية النفوس و رفع مستوى أفكار المجتمع و أخلاقهم و ثقافتهم إنّما يكون من رسالات الأنبياء و العلماء و دوائر الحكومة الاسلامية؛ لما للحكومة من القوّة و التمكّن على أداءِ هذه الرسالة الإلهية بالجهازات التبليغية و الارتباطية العامّة العالمية على النحو الكلي، كما جرت سنة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة و علماءِ أصحابنا على ذلك. ولكن لا دليل على اشتراط شيءٍ من ذلك في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلىٰ آحاد أفراد المجتمع؛ إذ لا تُخالف أدلّتها أدلة الأمر و النهي حتى تخصّص أو تقيّد إطلاق أدلّة وجوب الأمر و النهي. و إنّ وجوب الأمر و النهي من التوقيفيات

١ـ الوسائل: ب ٢ من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

المحتاجة في إثبات شرائطها إلىٰ قيام حجّة شرعية.

قد يشكل على هذا الاشتراط بأنّ الشخص المأمور أو المنهي لو كان عالماً بالحكم و الموضوع، يجب نهيه و إلاّ لا يجب؛ لعدم صدور المنكر عن الجاهل بالحكم أو الموضوع. فيصبح هذا الشرط لغواً.

و الجواب: أنّ مع العلم بالحكم و الموضوع ربّما لا تستعدّ النفوس للتأثر والانقياد للأمر و النهي و يتوقف تأثيرهما فيهم على تبيين ما يترتب على فعل المنكر و ترك الواجب من العقاب الخالد و على عكسه من الثواب و الفلاح، و بيان وجوه الأدلّة و البراهين لاستحقاق الخالق القادر المتعال العليم الحكيم المدبّر للاطاعة و العبودية ببيان عجائب خلقته و بدايع صنعه و مظاهر قدرته، و ضعف الانسان و غير ذلك من المواعظ. من هنا لو توقّف التأثير على ذلك يجب حينئذٍ.

هل يكون إعدام مجال المعصية و آلاتها من مراتب الأمر و النهي؟

س: ٥ ـ هل يمكن القول بوجود مرتبة قبل أُولىٰ مرتبة الأمر و النهي باللسان، و هي مرتبة إعدام مجال المعصية بإعدام آلاتها و أسبابها و إلغاء إجازات كسب مراكز عرض آلات المعصية و الألبسة المبتذلة و نحو ذلك من الإقدامات المانعة عن إرتكاب الجرائم و المعاصي؟

ج : ـ لو كانت الأسباب المشار إليها من الآلات و الأماكن المشتركة، لا يجب إعدامها. بل لا يجوز؛ لإطلاق ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بغير طيبةٍ من نفسه. و يضمن متلِفه؛ لإطلاقات أدلّة ضمان الإتلاف؛ إلاّ إذا انحصر احتمال التأثير في كسره أو اعدامه، فيجب؛ تقديماً و امتثالاً لأدلّة وجوب إنكار فاعل المنكر و وجوب ردعه عن فعل المنكر؛ لتوقفه على قلع مادّة المنكر و آلته. و لا ضمان حينئذ؛ لأنّه بأمر الشارع و أخذ الضرر في موضوعه، فلا

تجري حينئذٍ قاعدة: «لا ضرر». و أما لو كانت معدَّة للمعصية و الجناية بحيث يجيءُ منه عادةً الفساد محضاً، فلا ريب في وجوب إعدامها على الدولة الإسلامية، و لكن لا دليل على كون ذلك شرطاً في الأمر و النهي أوكونه من مراتبهما المقدماتية؛ بحيث لا تصل النوبة إلىٰ المرتبة التالية قبل العمل بها، بل إطلاقات وجوب الأمر و النهي تنفي اشتراط ذلك. نعم لو توقف نهي فاعل المنكر و سدّه و منعه عن فعل المنكر على ذلك، يجب. و هذا لا يثبت اشتراط ذلك أو كونه من مراتب النهي في صورة عدم التوقف المزبور.

هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر و النهي؟

س: ٦ ـ هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر و النهي بمرتبتهما الأُولىٰ؟ ج: ـ ما دام لم يفعل المنكر أو لم يترك المعروف لايجب الأمر و النهي؛ لأنّهما موضوع وجوب الأمر و النهي. و كل خطاب لايصير حكمه فعلياً إلاّ بتحقق موضوعه في الخارج و هو ارتكاب المنكر و ترك المعروف.

أما لو كان المقصود من التجري أن يفعل المنكر مع علمه بحرمته لكن الناهي يعلم عدم حرمته واقعاً، فحينئذٍ وجوب نهيه عن التجرى مبني على القول بحرمته. و التحقيق حرمة هذا النوع من التجري و وجوب نهي المتجري على من يعتقد حرمة هذا القسم من التجرّي. و ذلك لما قلنا في مبحث التجري من حرمة نفس تحريك العضلات و ارتكاب فعل ما يعتقد و يعلم الفاعل بكونه معصية لارتكاب المنكر الواقعي، و إلاّ ليلزم إناطة التكليف بأمر غير اختياري، و هو مصادفة الواقع.

هل يجب الشروع بالرفق في جميع موارد الأمر و النهي؟

س: ٧ ـ هل يجب الشروع في جميع موارد الأمر و النهي برفق و مداراة و لين؟ أم لا بل قد يعكس الأمر؟

ج: ـ بل قد يعكس الأمر. و ذلك في ما إذا توقف حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله على الإبتداء بالأمر و النهي بمرتبتهما الشديدة. و الوجه في ذلك: ما تقدم من غيرية وجوب الأمر و النهي و طريقيته و مقدميته. و على هذا الأساس فبأي نحو توقف عليه تحقق ذي المقدمة و غرض الشارع يجب الأمر و النهي بذلك النحو؛ لأنّه المستفاد من أدلّة وجوبهما. من أجل ذلك لو لم يحتمل الآمر و الناهي احتمال التأثير بالأمر و النهي اللساني برفق و لين، بل يرى التأثير متوقفاً على الخشونة و الغلظة و التهديد، يجب عليه الابتداء بذلك في الأمر و النهي.

و لا يخفى أنّه قد اتفق النصّ و الفتوى على تقديم الأمر و النهي باللسان على الأمر و النهي باليد، ولكن قد يوهم بعض النصوص عكس ذلك.

فمن ذلك خبر أبي جحيفة، قال:«سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: إنّ أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثمّ بألسنتكم، ثمّ بقلوبكم. فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكراً قُلِّب فجُعِل أعلاه أسفله».[1] و الظاهر أنّه يُقلّب يوم القيامة فيجعل أعلاه أسفله.

و من هذه النصوص قول الامام العسكري عليه السلام في تفسير، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ قال:«من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كاره»[2]. فيستدل بهاتين الروايتين و مثلهما على عدم وجوب الترتيب من أدنى المراتب إلىٰ أعلاها في الأمر و النهي.

و يرد على هذا الاستدلال: أنّ الخبر الأوّل ـ مضافاً إلىٰ ضعف سنده ـ ناظرٌ إلىٰ بيان أنّ أوّل ما يجب من جهاد العدوّ و قتاله إنّما هو القتال بالأيدي و الأسلحة، فان لم يكن المكلّف قادراً على ذلك لضعف أو مرض أو أيّ عذر مشروع، فعليه المظاهرة المالية للمقاتلين بإنفاق

١- الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠.

٢- الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠ ـ ١٢.

المال، و إن لم يكن له مال، يجب عليه الجهاد باللسان بترغيب المجاهدين إلىٰ الجهاد و تبليغ ضرورة الجهاد و المظاهرة الثقافية بالنصيحة و الوعظ و الدعوة إلىٰ الجهاد و نصرة دين الله، كما دلّ على ذلك قوله تعالىٰ:﴿وَ لاَ عَلَى ٱلَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَايُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَ رَسُولِهِ﴾.[1]

و يرد على الاستدلال بالرواية الثانية بحملها على صورة توقف التأثير على تقديم الأمر و النهي باليد. و إذا لم يكن للإنكار باليد تأثيرٌ في حمل شخص الفاعل على ترك المنكر ولكن يؤثّر الإنكار باللسان في الوعظ الكلي و التبليغ على النحو العام، فيجب. و عليه فقولهعليه السلام: «إن استطاع» لا بدّ من حمله على التأثير؛ أي استطاع على الأمر و النهي المؤثرين؛ يعني توقف التأثير على الإنكار باليد. و على فرض التعارض لا مناص من طرحها؛ لترجيح ما يقابلها من النصوص المشهورة بالشهرة الروائية و الفتوائية.

تحقيق الكلام في المرتبة الثالثة من الأمر و النهي

تحصّل: أنّه لا كلام في أصل وجوب هاتين الفريضتين و عِظَم خطرهما. و إنّما الكلام في المرتبة الثالثة و هي الأمر و النهي بضرب اليد و إيجاد الجرح؛ إذ لو قلنا بدخولها في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، يثبت بذلك وجوب الإجبار على فعل المعروف و ترك المنكر. ثم يقع الكلام في أنّه هل يكون من وظيفة الحاكم الإسلامي أو لا، بل إنّما يجوز لآحاد المسلمين، بل وظيفتهم الواجبة. و إنّ لهذه المرتبة مكانة مهمة؛ نظراً إلىٰ تضمّنها جواز الإلزام على فعل الواجبات و ترك المحرّمات، بل وجوبه.

الأشهر، بل المشهور بين الفقهاء من القدماء و المتأخرين كون المرتبة الثالثة من وظيفة الحاكم الشرعي، إذا انجرّ إلىٰ الجرح و القتل، دون الضرب الخالي من الجرح. و خالفهم جماعةٌ

١- التوبة: ٩١.

من القدماء و المتأخرين، فقالوا بعدم اشتراط إذن الحاكم في وجوب الأمر و النهي في المرتبة الثالثة حتى إذا انجرّت إلىٰ الجرح و القتل. كما قال في الجواهر(١). و من لاحظ في الجواهر كلام الشيخ في محكي النهاية يفهم بسهولة أنّه ليس مقصود الشيخ حصر الأمر باليد في الدعوة العملية، بل مراده أنّه أحد معنييه؛ إذ صرّح بالمعنى الآخر في ذيل كلامه بأنّه الضرب باليد. و لكن يرد عليه أنّ المعنى الأوّل من قبيل الدعوة إلىٰ الخير، و هي خارجة عن حقيقة الأمر و النهي، كما ورد عن الإمام عليه السلام: «كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم»(٢). لكن الضرب باليد يصدق عليه عرفاً الإنكار باليد كما ورد هذا التعبير في نصوص المقام.

و قد حكى العلامة عن الشيخ نسبة ذلك إلىٰ ظاهر مذهب الإمامية، قال: «الثالثة: باليد. فإذا لم ينجع القول و الوعظ و الشتم، أمر و نهى باليد؛ بأن يضرب عليهما لقول الصادق عليه السلام: «ما جعل الله عزّوجلّ بسط اللسان و كفّ اليد و لكن جعلهما يبسطان معا و يكفّان معا. و لو افتقر إلى الجراح و القتل، قال السيّد المرتضى: يجوز ذلك بغير إذن الامام. و قال الشيخ قدس سره: ظاهر مذهب شيوخنا الإماميّة أنّ هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلاّ للأئمّة أو لمن يأذن له

١- قال قدس سره: إنّ ظاهر المصنف و غيره الإجماع على عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام عليه السلام أو القائم مقامه، لكن في محكي ـ نهاية الشيخ "الأمر بالمعروف باليد و اللسان، فأما اليد فهو أن يفعل المعروف و يتجنب المنكر على وجه يتأسى به الناس، و أما باللسان فهو أن يدعو الناس إلىٰ المعروف، و يعدهم على فعله المدح و الثواب، و يزجرهم و يحذرهم عن الإخلال به من العقاب، فإن لم يتمكن من هذين النوعين بأن يخاف ضرراً عليه أو على غيره اقتصر على اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، و ليس عليه أكثر من ذلك، و قد يكون الأمر بالمعروف باليد و بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب و الردع و قتل النفوس و ضرب من الجراحات، إلاّ أنّ هذا الضرب لا يجب فعله إلاّ بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامة، فإن فقد الإذن من جهته اقتصر على الأنواع التي ذكرناها، و إنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها، فأما اليد فهو أن يؤدّب فاعله بضرب من التأديب؛ إما الجراح أو الألم أو الضرب، غير أنّ ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسبما قدمناه... و كيف كان فلو افتقر إلىٰ الجراح أو القتل هل يجب؟ قيل: ـ و القائل السيد و الشيخ في التبيان و الحلبي و العجلي و الفاضل في جملة من كتبه و يحيى بن سعيد و الشهيد في النكت على ما حكي عن بعضهم ـ نعم يجب. و قيل و القائل الشيخ و الديلمي و القاضي و فخر الإسلام و الشهيد و المقداد و الكركي على ما حكي عن بعضهم: لا يجوز إلاّ بإذن الإمام عليه السلام، بل في المسالك هو أشهر، بل في مجمع البرهان هو المشهور بل عن الاقتصاد الظاهر من شيوخنا الامامية أنّ هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلاّ للأئمة عليهم السلام أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام فيه و هو الأظهر. / جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١، ٣٨٣.

٢- الوسائل: ب ١٦ من أبواب مقدمة العبادة، ح ٢.

الإمام فيه»[١]. فإنّ نسبة شيخ الطائفة اشتراط إذن الإمام أو نائبه في جواز الأمر و النهي ـ المودّيين إلىٰ الجرح و القتل ـ إلىٰ شيوخ أصحابنا ظاهر في أنّه كان هو المشهور بين قدماء أصحابنا الإمامية.

و أما ما جاءَ في كلام العلامة من جواز، بل وجوب الشتم في المرتبة الثانية، فلا يخفى أنّ الشتم هو السب و في استفادة جوازه ـ فضلاً عن وجوبه ـ من نصوص وجوب الأمر و النهي تأمّلٌ، بل المستفاد منها وجوب تغليظ القول، و الخشونة و الغلظة في ردع فاعل المنكر إذا احتمل فيه التأثير دون القول اللّين و النصيحة.

و أما قوله تعالىٰ لموسى و هارون عليهما السلام في حقّ فرعون: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[٢]، فهو في صورة احتمال التأثير في القول الليّن، كما يشهد لذلك قوله تعالىٰ في ذيل الآية: ﴿لعلّه يتذكّر أو يخشى﴾ ، أو لقطع العذر أيضاً مع رجاءِ التذكُّر و الاتعاظ، كما دلّ على ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً ٱللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ. فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوءِ وَ أَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَاكَانُوا يَفْسُقُونَ. فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[٣]. فإنّ قوله: «معذرةً إلىٰ ربكم و لعلّهم يتّقون» دلّ على أنّه كان الداعي لذلك القوم إلىٰ وعظ العصاة إتّقائهم عن المعاصي و إلاّ كونه إتمام الحجة عليهم ليكون عذراً لهم عند الله يوم القيامة.

و أما ما دلّ من الآيات على القول للناس حُسناً، و الدفع بالأحسن، و النهي عن تصعير الخدّ للناس، و الدعوة بالحكمة و الموعظة الحسنة في قوله تعالىٰ ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[٤]، و

١- تذكرة الفقهاء: ج ٩، ص ٤٤٤.

٢- طه: ٤٤.

٣- الأعراف: ١٦٤ ـ ١٦٦.

٤- البقرة: ٨٣.

قوله ﴿ٱدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[١]، و قوله: ﴿وَ لاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾[٢]، و قوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ ٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[٣] و نحو ذلك من الآيات، فكلّها ناظرة إلىٰ مقام التبليغ و الإرشاد و الدعوة إلىٰ الخير و الرشاد و الفلاح، أو مقام العشرة و المعاشرة، لا إلىٰ مقام الأمر و النهى عند مواجهة تارك المعروف أو فاعل المنكر، أو إلىٰ المرتبة الأُولى من الأمر و النهي، و لا ينافي وجوب سائر مراتبهما بعد قيام الحجة الشرعية على وجوبهما.

و قد اتضح على ضوء نقل كلمات الأصحاب أنّ أصل مشروعية المرتبة الثالثة و جوازها مورد اتفاق الأصحاب، و أيضاً يظهر من كلماتهم أنّه لا خلاف بينهم في جواز المرتبة الثالثة لآحاد المكلّفين يعني الضرب باليد ما دام لم ينجرّ إلىٰ الجرح و القتل. و إنّما الخلاف بينهم ما إذا انجرّ الضرب باليد إلىٰ الجرح أو القتل. فالمشهور بينهم في هذه الصورة اشتراط إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الشامل لفقهاء الإمامية في عصر الغيبة؛ خلافاً للسيد المرتضى و جماعة من القدماء و المتأخرين؛ حيث إنّهم لم يشترطوا إذن الإمام أو نائبه في وجوب الأمر و النهي حينئذٍ. و عليه

فمشروعية هذه المرتبة، بل وجوبها لا خلاف فيه بين الأصحاب، لكنه من وظيفة الحاكم الشرعي.

هذا، و لكن يمكن الاستدلال لاختصاص هذه المرتبة بالحاكم بلزوم الهرج و المرج و اختلال نظام معاش العباد و إثارة الفتنة لو كانت المرتبة الثالثة جائزة لغير الحاكم الشرعي، كما أشار إليه صاحب الجواهر بقوله: «كلّ ذلك مضافاً إلىٰ ما في جواز ذلك لسائر الناس عدولهم و

١- فصّلت: ٣٤.

٢- لقمان: ١٨.

٣- النحل: ١٢٥.

فساقهم من الفساد العظيم و الهرج والمرج المعبوم عدمه في الشريعة، خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس، و بالجملة لا يكاد ينكر اقتضاء تجويز ذلك لسائر الناس على مقتضى إطلاق وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فساد النظام، فدعوى اقتضاء إطلاق ما دل على وجوبهما خصوصاً ما دلّ منه على وجوبهما باللسان و اليد الشاملة للجرح و القتل واضحة الفساد»[١]. فإنّ كلام هذا العَلَم و إن كان للاستدلال على إثبات اشتراط إذن الحاكم للأمر و النهي بالضرب الموجب للجرح و القتل إلاّ أنّ المناط الذي ذكره يأتي في الأمر و النهي باليد وحده أيضاً.

و أضف إلىٰ ذلك دلالة أدلّة ولاية الفقيه المطلقة على ذلك؛ نظراً إلىٰ ظهورها في كون الفقيه الجامع وليّ أمر المسلمين و حافظ كيان الإسلام و مصالح المسلمين في مثل المقام الذي لا يمكن لآحاد الناس القيام بمثل هذه الفريضة المهمة المتوقف عليها حفظ معالم الدين و آثار الشريعة من الدروس و الزوال.

كما يشهد لذلك معتبرة مسعدة بن صدقة أو موثقته، عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: «**و سئل عن الأمر بالمعروف أ واجب هو على الأمّة جميعاً؟ فقال عليه السلام: لا، فقيل له: و لم؟ قال عليه السلام: إنّما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلا إلى أيٍ. من أيٍ (يقول من الحق إلى الباطل) و الدليل على ذلك كتاب الله عز و جل: "وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" فهذا خاص غير عام كما قال الله عز و جل: "وَ مِنْ قَوْمِ مُوسىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ" و لم يقل على أمة موسى و لا على كل قومه و هم يومئذ أُمَمٌ مختلفة و الأمة واحدة فصاعداً كما قال الله عز و جل: "إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لله" يقول كان مطيعاً لله عز و جل. و ليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرجٍ إذا كان لا قوة له و لا عدد و لا طاعة**»[٢].

١- جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

و اتضح بهذا البيان عدم اختصاص الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالأمر و النهي القوليين. و ذلك لأنّ من له الخُبرة و الإحاطة بمجموع الفتاوى و النصوص الواردة في المقام يقطع بأنّ غرض الشارع من تشريع هاتين الفريضتين حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا قلنا: إنّهما من الواجبات الغيرية المقدّمية، دون النفسية.

و عليه فإذا توقّف تحصيل غرض الشارع على الأمر باليد و الجرح، بل القتل يجب القيام بالمرتبة الثالثة حينئذٍ، كما في المحرمات الخطيرة كدفع خطر شيوع الفساد و الفحشاء بين المؤمنين أو خوف اندراس معالم الدين و آثار الشريعة و المذهب و نحو ذلك، و لكن لا بدّ في مرتبة الجرح و القتل بل في مطلق الإنكار باليد، من إذن الحاكم الشرعي الذي هو ولي أمر المسلمين. كما أشار إليه في الجواهر بقوله:

«لا يخفى على من أحاط بما ذكرناه من النصوص و غيرها أنّ المراد بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف و التجنب من المنكر لا مجرد القول، و إن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر و النهي، بل و بعض النصوص الواردة... لكن ما سمعته من النصوص و الفتاوى الدالة على أنّهما يكونان بالقلب و اللسان و اليد صريح في إرادة حمل الناس عليهما بذلك كله، بل هو معنى قوله عليه السلام: ما جعل الله بسط اللسان و كفّ اليد، و لكن جعلهما يُبسَطان معاً و يُكَفّان معاً. فيمكن إرادة ما يشمل الضرب و نحوه من أمر الأهل و نهيهم، كما أنّه صرح في النصوص أيضاً بالهجر و تغير الوجه و غيرهما مما يراد منه الطلب بواسطة هذه الأُمور لا مجرد القول كما هو واضح بإدنى تأمل و نظر»[١].

هذا، و لكن قد نسب إلىٰ بعض المتأخرين و المعاصرين ما يوهم التشكيك في أصل مشروعية هذه المرتبة، كالمحقق الأردبيلي، و الفقيه السبزواري، و المحقق النراقي، و المحقق العراقي، و السيد الحكيم مستظهراً ذلك من بعض فقرات كلماتهم. لكن ليس مقصود أحد من

١- جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٨٢.

هؤلاء الفقهاء منع مرتبة الثالثة في الواجبات و المحرمات الخطيرة إذا كان بأمر ولي الأمر كما هو واضح بأدنى تأمل لمن كان له تحصيل و معرفة بمغزىٰ كلماتهم عند التأمل. و لتحقيق ذلك ينبغي نقل ما استشهد به لهذه النسبة، من نصّ كلمات هؤلاء الفقهاء:

١ ـ قول المحقق الأردبيلي: «بل لا يجوز الإيلام إلاّ بدليل شرعي؛ لقبحه عقلاً و شرعاً، بل لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعياً، لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهما المذكورة، مشكلاً»[١]. و لا يخفى أنّ من لاحظ كلام هذا العَلَم يجد أنّ كلامه ناظرٌ إلىٰ الأمر و النهي باليد من غير جرح و قتل و من غير إذن الإمام أو نائبه، و جواز ذلك أيضاً بل وجوبه مورد إجماع قدماء الأصحاب. و أما إذا كان الضرب باليد و ما فوقها بأمر وليّ الأمر، فكلام هذا العَلَم منصرف عنه؛ إذ جوازه، بل وجوبه بإذن الحاكم مورد اتفاق جميع الأصحاب بل هو المتيقن من معقد الإجماع.

بل النصوص المعتبرة دلّت على وجوب الإنكار باليد، بل العمدة في الدليلية هي النصوص و اتفاق الأصحاب يوجب قطعية هذه النصوص سنداً و دلالة. بل الإجماع بعنوانه، ساقط عن الاعتبار؛ لأنّه مدركيٌ.

٢ ـ كلام الفقيه السبزواري، قال: «الأمر و النهي مختصّان بالألفاظ و ما في معناهما دون الأفعال»[٢]. و فيه: أنّه اجتهادٌ في مقابل الإجماع و النص. أما الإجماع، فلما عرفت آنفاً. و أما النص، فلدلالة النص الصريح على أنّ الإنكار باليد من مراتب الأمر و النهي و سيأتي ذكر هذه النصوص. هذا مع انصراف كلامه عن صورة أمر نائب الإمام و الحاكم الشرعي.

٣ ـ كلام المحقق النراقي، قال : «الثابت من النهي عن المنكر هو المنع قولاً؛ لأنّه حقيقة

١- مجمع الفائدة: ج ٧، ص ٥٤٢.
٢- كفاية الأحكام: ج ١، ص ٤٠٨.

في النهي»[١]. و فيه: أنّ في كلام المحقق النراقي فقرة أُخرى تنفي مطلوب المستدل؛ لأنّه عطف على الفقرة المزبورة قوله: «أو ما ثبت وجوبه زائداً عليه أيضاً كالضرب و نحوه»[٢]، فأدخل بذلك الضرب باليد و نحوه في عنوان النهي عن المنكر.

٤ ـ كلام المحقق العراقي؛ حيث إنّه قال: «فدليل حرمة الدم يقتضي تحريم هذه الدرجة من الإنكار بل لولا الإجماعات في الكلمات كان يشكل ثبوت أصل مشروعية هذه الدرجة من الإنكار في أمر فروع الدين، بالنسبة إلىٰ المسلمين، المستتبع لعدم إقدام الإمام أيضاً لذلك. و مجرد مشروعية الحدودو لهم و الجهاد في أمر الدين و العقائد في حقهم، لا يقتضي التعدّي إلىٰ هكذا إنكار شديد لمحرم فرعي، خصوصاً مع كونه ـ فعلاً أو تركاً ـ من أضعف المحرمات، لا سيما إذا بلغ أمر الجرح إلىٰ القتل، المعلوم عدم مقاومة مصلحته مع مفسدة القتل، بل و مطلق الدم أيضاً»[٣].

و فيه: أنّ الكلام ليس في جواز الجرح و القتل لإنكار الصغائر الفرعية التي أشار اليها بقوله: «لمحرّم فرعي، خصوصاً مع كونه ـ فعلاً أو تركاً ـ من أضعف المحرّمات» ـ، بل الكلام في إنكار المحرّمات الخطيرة التي تهدّد سلامة أرواح مجتمع المؤمنين و يخاف بها شيوع الفساد و الفحشاء، بل يوجب تزَخرُف وجه حكومة الإسلام بزينة الفسق و الابتذال بالعُرى و السفور، و التبرّج الأشنع من تبرّج الجاهلية. و لا ريب في أنّ النهي عن مثل هذا المنكر العظيم بدرجةٍ من الأهمية في نظر الشارع يدخل في نطاق أدلّة وجوب النهي و الإنكار بمرتبته الثالثة، و لا يقاس ذلك بالمحرمات و المعاصي الصغيرة الفرعية الشخصية. و القياس بين محل الكلام و مثل هذه المعاصي مع الفارق، بل هي خارجة عن ظاهر كلام المحقق العراقي قطعاً. و لا سيما إذا كان بأمر الحاكم الشرعي. هذا، مضافاً إلىٰ أنّ هذه الدرجة من الإنكار ـ في

١- مستند الشيعة: ج ١٤، ص ١٠٠.

٢- المصدر.

٣- شرح تبصرة المتعلّمين: ج ٤، ص ٤٦٠.

المنكرات المهمّة المشار إليها ـ تكون من أعظم الفرائض، و هذا من ضروريات الدين و مسلّمات الشريعة المتّفقة عليها نصوص الكتاب و السنة و إجماع الفريقين.

٥ ـ كلام السيد الحكيم؛ حيث إنّه استُدِل بقوله: «النهي عن المنكر يُراد منه الزجر عن المنكر تشريعاً بمعنى احداث الداعي إلىٰ الترك»[١] لإثبات أنّ كلامه في عداد أقوال المخالفين.

و فيه: أنّ الفقرة المستشهد بها لا ربط لها بمطلوب المستدل، بل مقصود هذا العَلَم: أنّ النهي عن المنكر إنّما المراد منه في النصوص و الفتاوى وجوب النهي و الزجر عن المنكر بتشريع الشرع وجوبه بعنوانه وجوباً مقدمياً لغرض إحداث الداعي في فاعل المنكر إلىٰ ترك المنكر، لا بمعنى حرمة فعل كل ما له دخل بنحو جزء العلة و المقدمات البعيدة، كغرس العنب و الاستعصار منه لئلا يجعله المشتري خمراً، أو حرمة كشف الرجل المواضع المعتاد كشفها لئلا تنظر إليها المرأة المتعمّدة في النظر إليها. و لاحظ كلامه في ذلك من أوّله إلىٰ آخره حتى تعرف مغزىٰ مراده[٢]. و إلاّ فالسيد الحكيم نفسه صرّح بوجوب المرتبة الثالثة. نعم إنّه ﴿قدس سره﴾ اشترط في الجرح و القتل إذن الإمام أو نائبه، كما هو المشهور بين الفقهاء.

قال في منهاج الصالحين: «الثالث الإنكار باليد بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية... و المشهور الترتيب بين هذه المراتب... بل المشهور الترتيب بين مراتب كل واحدة... إذا لم تكف المراتب المذكورة في ردع الفاعل، ففي جواز الانتقال إلىٰ الجرح و القتل وجهان، بل قولان أقواهما العدم... نعم يجوز للإمام و نائبه ذلك إذا كان يترتّب على معصية الفاعل مفسدة أهم

١- مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٠.

٢- قال ﴿قدس سره﴾: يشكل البناء على تحريمه من باب وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بناء على عمومه للمقام. بحيث يقتضي ترك المقدمة، كي لا يقع غيره في الحرام. و إن كان الظاهر عدم عمومه له، إذ النهي عن المنكر يراد منه الزجر عن المنكر تشريعاً، بمعنى: إحداث الداعي إلى الترك، فلا يقتضي وجوب ترك بعض المقدمات لئلا يقع المنكر، كما لا يقتضي الأمر بالمعروف فعل بعض المقدمات ليتحقق المعروف. / مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٠.

من جرحه أو قتله و حينئذٍ لا ضمان عليه»[١].

و عرفت من ذيل كلامه أوّلاً: أنّ مقصوده من صدر كلامه الإنكار باليد بالضرب من غير إذن الإمام. و ثانياً: أنّه موافق للأصحاب في جواز الضرب الموجب للجرح و القتل بأمر نائب الإمام مع ملاحظة أهمية مورد النهي، بل وجوبه.

و الحاصل: أنّه لا دلالة لكلام أحدٍ من الأعلام ـ المذكورين بعنوان المخالفين ـ على عدم جواز المرتبة الثالثة حتى المنجرّ منها إلىٰ الجرح و القتل إذا كان بأمر الحاكم الشرعي الذي هو نائب الإمام عليه السلام في عصر الغيبة. إلاّ ما يوهمه إطلاق كلام الفقيه السبزواري مع انصراف إطلاقه عما لو كان بأمر نائب الإمام عليه السلام في النهي عن المنكرات المهمة الخطيرة المشار إلىٰ مثلها آنفاً. بل مشروعية هذا الإنكار بل وجوبه عند توفر شرائطه مورد إجماع جميع الأصحاب من القدماء و المتأخرين و متأخريهم. هذا تنقيح كلمات الأصحاب.

تحقيق النصوص الدالّة على وجوب الأمر و النهي باليد

و قد دلّت نصوص مستفيضة على وجوب الإنكار باليد. و إليك نماذج منها:

١ ـ المعتبرة المروية في تفسير العسكري عن النبي صلى الله عليه و آله: «من رأى منكم منكراً فلينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كارهٌ»[٢]. هذه المعتبرة صريحة في وجوب الإنكار باليد. أما وجه تقديم الإنكار باليد، فلعلّه في ما لو توقف حمل فاعل المنكر على الترك على الإنكار باليد. فحينئذٍ يجب أوّلاً الإنكار باليد. فإن لم يستطع فباللسان من باب إتمام الحجة و قطع العذر، و إن لم يستطع فبالتنفُّر و الاستنكار. و أما اعتبار سندها، فلما حققّناه في اعتبار سند التفسير المزبور في خاتمة كتابنا:

١- منهاج الصالحين: ج ١، ص ٤٩٠، م ٧.
٢- تفسير العسكري عليه السلام: ص ٤٨٠.

«مقياس الرواة»، و في الجزء الثاني من كتابنا: «مصباح الرجال».

٢ ـ ما رواه الصدوق بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أيّما ناشىءً نشأ في قومه ثم لم يؤدّب على معصية كان الله أوّل ما يعاقبهم به أن ينقص في أرزاقهم»[١]. وجه الدلالة: أنّ التأديب ظاهرٌ في الإنكار باليد.

٣ ـ ما ورد في النهج عن أبي جحيفة قال سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: «أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم ثم بألسنتكم ثم بقلوبكم. فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكرا قلب فجعل أعلاه أسفله»[٢]. قوله عليه السلام: «الجهاد بأيديكم»؛ أي الأمر و النهي باليد؛ بقرينة إردافه بقوله: «ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم...». هذه الرواية في الدلالة نظير تفسير العسكري.

٤ ـ ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «قال الصادق عليه السلام: لقوم من أصحابه إنّه قد حقٌّ لي أن آخذ البرىء منكم بالسقيم. و كيف لا يحقّ لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يترك؟!».و رواه المفيد في المقنعة أيضاً مرسلاً[٣]؛ إذ قوله عليه السلام: «لا تؤذونه» يشمل الإيذاءَ باليد.

٥ ـ عن علي عليه السلام في النهج: «...و منهم تاركٌ لإنكار المنكر بلسانه و قلبه و يده فذلك ميت الأحياء و ما أعمال البرّ كلها و الجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلاّ كنفثة في بحرٍ لُجّيٍ»[٤].

٦ ـ ما رواه الكليني بسنده، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فأنكروا بقلوبكم و ٱلفظوا بألسنتكم و صكّوا بها جباههم و لا تخافوا في الله لومة لائم...»[٥]. فإنّ قوله عليه السلام:

١–الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.
٢– الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠.
٣– الوسائل: ب ٧ من أبواب الأمر و النهي، ح ٤.
٤– نهج البلاغة: الحكمة: ٣٦٦.
٥– الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

«صكّوا» صريحٌ في الضرب باليد.

٧ ـ ما رواه الكليني بسنده الصحيح، عن ابن أبي عمير، عن يحيى الطويل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**ما جعل الله عزوجل بسط اللسان و كفّ اليد و لكن جعلهما يبسطان معاً و يكفّان معاً**»[١]. وجه الدلالة: ظهور قوله: «يبسطان معاً» في وجوب الإنكار باليد كوجوب الإنكار باللسان و عدم انفكاكهما في الحكم. بل قوله عليه السلام: «ما جعل الله بسط اللسان و كفّ اليد» صريحٌ في الردّ على من زعم اختصاص وجوب الأمر و النهي باللفظ.

٨ ـ ما دلّ على جواز ضرب تارك الصوم، كما في صحيحة بُريد العجلي، قال: «**سُئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنّه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام قال عليه السلام: يسأل هل عليك في إفطارك إثمٌ؟ فإن قال لا فإنّ على الإمام أن يقتله و إن قال نعم، فإنّ على الإمام أن ينهكه ضرباً**»[٢]. وجه الدلالة: ظهور قوله عليه السلام:«على الإمام أن ينهكه ضرباً» في الإنكار باليد و من باب النهي عن المنكر.

٩ ـ ما ورد في أمر النبي صلى الله عليه وآله الرجل حبس أُمّها ـ التي لا تدفع يد لامسٍ ـ في بيتها، مثل صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « **جاءَ رجلٌ إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أُمّي لا تدفع يد لامس ، فقال صلى الله عليه وآله: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال عليه السلام: فامنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: قيّدها؛ فانك لا تَبَرّها بشيءٍ أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجلّ**»[٣].

لا إشكال في سند هذه الرواية؛ لأنّ طريق الصدوق إلىٰ ابن محبوب صحيحة. و أما الدلالة، فظاهرها بدلالة صيغة الأمر وجوب حبس المرأة غير الممتنعةمن لمس الأجنبي و الزنا في بيتها و لو كان أُمَّ الرجل، و وجوب تقييدها بقيد في البيت لو عادت بعد الحبس. حتى لا

١- الوسائل: ب ٦١ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

٣- الوسائل: ب ٤٨ من أبواب حدّ الزنا، ح ١.

تستطيع فتح الباب و لا المشي إلىٰ خارج البيت.

إلىٰ غير ذلك من النصوص المتظافرة الآمرة بالنهي عن المنكر باليد و الضرب. هذه النصوص و إن كانت أكثرها ضعاف الأسناد إلاّ، أنّ تظافرها موجب للقطع بصدور مضمونها، مع أنّ بعضها معتبر السند. هذا، مع اتفاق الأصحاب على وجوب المرتبة الثالثة من الأمر و النهي، و إجماعهم من غير خلاف على وجوب الإنكار باليد، بل اتّفقوا و أجمعوا على وجوب الإنكار بالجرح و القتل إذا كان بإذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام.

فتحصّل: أنّه لا إشكال في وجوب الأمر و النهي في المرتبة الثالثة إلاّ أنّ في الجرح و القتل يعتبر إذن نائب الإمام عليه السلام.

نماذج من تقديم المرتبة الشديدة من الأمر و النهي في الروايات

ورد في الروايات تقديم المراتب الشديد من الأمر و النهي على الخفيفة؛ و هي:

١ ـ تخريب مسجد الضرار، ٢ ـ احراق بيوت بعض رئوس المنافقين الذين لم يكونوايحضروا صلاة جماعة المسلمين، ٣ ـ لطم علىعليه السلام و ضربه من كان ينظر حال الطواف إلىٰ محاسن النساء الأجنبية[١]. ٤ ـ ضرب علىعليه السلام في شُرطة الخميس بسياطه بيّاعي ما لافلس له من الأسماك، و المسوخ[٢]. إلىٰ غير ذلك من النصوص الخارجة عن حدّ الاحصاء. فان كلّ هذه النصوص محمولة على توقف منع فاعل المنكر و تارك المعروف على المرتبة الشديدة من الأمر و النهي. و ذلك بمقتضى الجمع بين هذه النصوص و بين ما دلّ من نصوص الكتاب و السنّة على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالحكمة و الموعظة الحسنة و القول اللين، و المجادلة بالتي هي أحسن، و نحو ذلك من الآيات و الروايات المتظافرة.

١- بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٣٤٠.

٢- الكافي: ج ١، ص ٣٤٦ / ج ٧، ص ٢٦٨، ٢٦٣ / الوسائل: ج ١٨، ص ١١٠.

حكم أسفار الخارجية

- تنقيح محل النزاع و أهميّة المسألة
- نظرة إجمالية إلىٰ قاعدة وجوب الهجرة
- مفاد قاعدة التعرّب بعد الهجرة
- تنقيح كلمات الفقهاء في حكم التعرّب بعد الهجرة
- أدلة المسألة و مقتضى التحقيق
- شرائط جواز الإقامة في بلاد الكفار و المخالفين
- اشتراط وجوب الهجرة إلىٰ دار الإسلام في ولاية الفقية

خلاصة البحث

{١} الأسفار الخارجية تارة: إلىٰ بلاد الإسلام، و اُخرى: إلىٰ بلاد الكفر. و كُلّ سفر ـ داخلي أو خارجي، إلىٰ بلاد الاسلام أو الكفر، بقصد الإقامة أم لا ـ إذا كان فيه خوف هلاك النفس أو خوف ضرر بالغ جسمي أو خوف الضلالة و المعصية، أو خوف ذهاب الإيمان، يكون سفراً حراماً بلا ريب و لا خلاف. ولكن محل الكلام إنّما هو السفر إلىٰ بلاد الكفر لمطلق الإقامة ـ لدون العشرة أو أكثر منها، دائمة أم لا ـ إذا لم يتمكن من إظهار شعائر الدين هناك، و لو لم يخف على النفس أو على الإيمان. و ألحق الشهيد بلاد أهل العامة لمن لا يتمكّن من إظهار شعائر المذهب هناك.

{٢} أفتى الفقهاء بوجوب الهجرة عن بلاد الشرك إلىٰ بلاد الإسلام على من يضعف عن إظهار شعار الإسلام، بل ادُّعي عليه الإجماع كما في الجواهر، و أفتى بعضهم باستحبابها لمن يتمكن من اظهاره هناك، كما عن الشهيد، و قد دلّ على وجوب الهجرة قوله تعالىٰ: **﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللهِ وَ اسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فُيهَا﴾**، و قوله: **﴿وَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِن وَلاَيَتِهِم مِن شَيْءٍ﴾**، و يشعر بذلك تفريع الأمر بالعبادة على سعة الأرض في قوله: **﴿إِنَّ أَرْضِي واسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾**. و سائر الآيات المستدل بها لا تدلّ على أكثر من الاستحباب.

{٣} التعرّب بعد الهجرة في الأصل بمعنى الإقامة في بوادي الكفر بعد الهجرة منها إلىٰ مدينة النبيﷺ. ثمّ وُسّع في إطلاقه إلىٰ السفر للإقامة في مطلق بلاد الكفر، بلا اعتبار الدوام في الإقامة.

{٤} وقع الخلاف في أنّ حرمة التعرّب بعد الهجرة هل تختصّ بالإقامة في بوادي الكفر بعد الهجرة منها إلىٰ مدينة النبيﷺ، أو مطلق الإقامة في بلاد الكفر حتى في زماننا. و أيضاً وقع الخلاف في أنّ ملاك الحرمة هل هو مجرد الإقامة في بلاد الكفر أو بشرط الخوف على إيمانه، أو

الضعف عن إظهار شعائر الدين، أو حتى عن إظهار شعائر المذهب؛ لاختلاف النصوص في ذلك.

{٥} يمكن الاستدلال لحرمة التعرّب بعد الهجرة بقاعدة الضد بعد إثبات وجوب الهجرة من بلاد الشرك؛ لأنّ الإقامة هناك ضدٌّ عامٌّ للهجرة منها.

{٦} النصوص الواردة في هذه القاعدة طائفتان: الأُولى: ما عُدّ فيها التعرب بعد الهجرة من الكبائر و بعضها بلسان النفي؛ أي نفي الجواز، كقوله صلى الله عليه وآله:«**لا تعرّب بعد الهجرة**» في صحيحة منصور.

الثانية: ما دلّ على كون التارك للولاية بعد معرفتها و الدخول في مسلك أهل العامة من قبيل التعرب بعد الهجرة. و هذه الطائفة حاكمة على الأُولى بتوسعة موضوعها، فيترتب حكم التعرّب بعد الهجرة عليها. و هي صحيحة حذيفة بن منصور.

الثالثة: ما دلّ على تعليق جواز الإقامة في بلاد الكفر على تبليغ الدين هناك.

{٧} يشترط في جواز الإقامة في بلاد الكفار أوّلاً: عدم الخوف على الإيمان و حفظ النفس من الضلالة و الانحراف و الفساد.

و ثانياً: التمكن من إظهار شعائر الدين و ثالثاً: إضمار عداوة الكفار و بُغضهم و عدم إحساس حُبّهم في القلب؛ لدلالة الآيات على وجوب بعضهم و حرمة حبهم و مودّتهم.

و أمّا الإقامة في بلاد المخالفين، فإنّما يشترط الشرط الأوّل دون الأخيرين؛ نظراً إلى روايات التقية و للأمر بالأُخوّة الاسلامية، إلاّ أهل النصب فانّهم مبغضوا أهل البيت عليهم السلام و ناصبيهم، و في حكم الكفار و يجب بُغضُهم و لا يجوز حبُّهم.

بل يجب بغض مرام مطلق أهل العامة في القلب، و هذا معنى وجوب التبرّى.

{٨} يشترط الهجرة من بلاد الكفر ـ مع عدم التمكن من إظهار شعائر الدين ـ في ثبوت الولاية للفقيه؛ إذ يخرج من العدالة بالإقامة في بلادهم حينئذٍ.

و قد دلّ على نفي ولاية مثل هذا الفقيه قوله :﴿وَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِن وَلَايَتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾؛ إذ دلّ على نفي مشروعية ولايته و نصرته و أُخوّته الإيمانية.

تنقيح محل النزاع
و أهميّة المسألة

كان للسفر و الهجرة إلىٰ البلاد دورٌ عظيم منذ أقدم القرون في الحضارات البشرية ، و تعيين مصير حياة البشر في جميع أدوار التأريخ ، و لا سيّما في العالم المعاصر الذي هو عصر الارتباطات و الصناعات. من أجل ذلك ينبغي للفقهاء التحقيق العميق و دقّة النظر في حكم هذه المسألة المهمّة.

السفر بعنوانه الأوّلي مباح و يترجح، بل يستحب إذا كان بقصد الأغراض المحبوبة للشارع كالاعتبار و الاتعاظ مما جرى على الطواغيت و الأُمم الطاغية الماضية، أو لزيارة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و العلماء و الصلحاء و الشهداء، و نحو ذلك مما رغّب الشارع إليه. و قد يحرم، كما لو كان للّهو و وجوده الفساد، أو للصيد اللهوي، بل و مطلق المعاصي. و قد يجب كما لو توقف فعل الواجب على السفر.

و لا يخفى أنّ الأسفار الخارجية تنقسم إلىٰ قسمين: أحدهما : السفر من مملكة اسلامية إلىٰ ممكة اسلامية أُخرى، و ثانيهما: السفر من بلاد الاسلام إلىٰ بلاد الكفر.

أما السفر الخارجي إلىٰ بلاد الاسلام ، فلا كلام و لا إشكال في جوازه، إلاّ أن يُخاف منه على النفس أو على الدين فلو كان مريد هذا النوع من السفر خائفاً على نفسه لما يكون هناك من الهرج و المرج و القتل و شيوع الإرهاب و الحرب ، فلايجوز ؛ لكونه من قبيل إلقاء النفس إلىٰ التهلكة، إلاّ أن يتوجّه إليه تكليف شرعي لجهةٍ من الجهات ؛ إذ لا يجوز كل عمل يخاف منه على النفس ، بلا فرق بين السفر و غيره ، و لا بين السفر الخارجي و الداخلي. و كذا

لو خاف على دينه لما هناك من شدّة الفساد و العُرى و السفور و الفحشاء، و بلا فرق في الحرمة حينئذٍ بين السفر الداخلي و الخارجي. فلو أنّ أحداً ـ مثلاً ـ خاف على دينه بالسفر إلىٰ شمال طهران أو إلىٰ بعض بلاد سواحل بحر الخزر؛ لما فيهما من الفساد، لا يجوز له السفر. و يجب عليه إتمام صلاته بمجرد الخروج عن حدّ ترخص بلده، و يجب عليه الصوم حينئذٍ. و كذلك الحكم في السفر الخارجي إلىٰ الممالك الاسلامية.

و حاصل الكلام : أنّ هذا النوع من الأسفار الخارجية يُحكَّم فيها مقتضى القاعدة و الإطلاقات الأوّلية. و هو جوازها بالعنوان الأوّلي و حرمتها بالعنوان الثانوي العارضي، من غير اشتراط الإقامة في السفر. و هو خارجٌ عن محل النزاع في المقام. و إنّما الكلام في القسم الثاني من الأسفار الخارجية و هو السفر من بلاد الإسلام إلىٰ بلاد الكفر بقصد الإقامة فيها. و الّذي يعبّر عنه بالتعرّب بعد الهجرة ليس مجرد السفر إلىٰ بلاد الكفر، بل مطلق الإقامة هناك دائماً كانت أم لا. و لتحقيق هذه المسألة ينبغي دراسة قاعدتين: إحداهما: قاعدة وجوب الهجرة. ثانيتهما: قاعدة التعرُّب بعد الهجرة.

نظرة إجمالية إلىٰ قاعدة وجوب الهجرة

يظهر من كلمات الفقهاء اختصاص قاعدة وجوب الهجرة من بلاد الشرك إلىٰ بلاد الاسلام بشرائط يأتي بيانها ، كما جاءَ في متن الشرايع، و نفى الخلاف فيه في الجواهر ؛ حيث قال: «و تجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار شعار الاسلام من الأذان و الصلاة و الصوم و غيرها. سمي ذلك شعاراً ؛ لأنه علامة عليه أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن فاستعير للأحكام اللاحقة للدين ، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرَّض له، كالفاضل و الشهيدين و غيرهم».[١]

١- جواهر الكلام : ج ٢١ ، ص ٣٤.

و نظيره عن العلامة في القواعد و المحقق الكركي في شرحه.[١] و مثله الشهيد الثاني ، إلاّ أنّه أخرج عن هذا الحكم من يقوىٰ على إقامة شعائر الدين في بلا د الشرك و إن تُستحب الهجرة له ؛ حيث علّق على كلام صاحب الشرايع بقوله:

«و احترز بمن يضعف عن إقامتها ، عن ذي القوّة أو العشيرة، بحيث يمنعه ذلك من أذى المشركين ، و يقدر على إقامة الشعار ، فلا يجب عليه الهجرة . و مع ذلك يستحب له الهجرة ، لئلا يكثر به سواد المشركين».[٢] و ترى الشهيد استدل لاستحباب الهجرة للمتمكن من إقامة الشعائر بكثرة سواد المشركين به، ولكن يمكن الاستدلال لذلك بإطلاقات النصوص الآتية الدالة على استحباب الهجرة.

و نقل عن الشهيد الأوّل إلحاق بلاد أهل العامة لمن لا يتمكّن فيها من إقامة شعائر الإيمان و المذهب ؛ حيث قال: «و ألحق الشهيد ـ فيما نقل عنه ـ ببلاد الشرك بلاد الخلاف التى لا يتمكن فيها المؤمن من إقامة شعار الايمان، فيجب عليه الهجرة منها ـ مع إمكان انتقاله ـ إلىٰ بلد يحصل فيه إقامة الشعار».[٣]

و لكن ينبغي سحب نطاق البحث إلىٰ حكم الهجرة من كل موطن لايمكن فيه إقامة شعائر الدين بلافرق بين بلاد الكفر و بين بلاد المسلمين كالبلاد التي تحت سيطرة الطواغيت و السلاطين المضادّين للدين و المذهب ، و ذلك لسعة نطاق الأدلة المستدل بها في المقام.

و على أيّ حال فقد استدل لوجوب الهجرة في المقام ـ بعد نفي الخلاف كما عرفت من صاحب الجواهر ـ بآيات:

منها: قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ ٱلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا

١- جامع المقاصد: ج ٣، ص ٣٧٤.
٢- مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٧ .
٣- مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٧ .

مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللهِ واسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلٰئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيراً* إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَ ٱلنِّسَآءِ وَ ٱلْوِلْدانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً* فَأُوْلٰئِكَ عَسَى ٱللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللهُ عَفُوّاً غَفُوراً﴾.[١]

وجه الدلالة: ما جاء فيه ، من عقاب الملائكة أهل المعصية على ترك الهجرة و ردّهم توجيه أهل المعصية ـ من أنّهم كانوا مستضعفين في الأرض ـ بإمكان المهاجرة من محل المعصية إلىٰ ساير نقاط الأرض. فيُعلم من ذلك كون هذه الهجرة واجبةً.

و لايخفى أنّ الاستضعاف في صدر هذه الآية بمعنى عدم التمكّن من حفظ الإيمان في البلاد الذي كان الفُسّاق يعيشون فيه. فعاتبهم الملائكة بتمكّنهم من الهجرة من أوطانهم إلىٰ سائر البلاد لحفظ الإيمان. و أما الاستضعاف في قوله:﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ في ذيل الآية، فهو مطلقٌ؛ بمعنى ضعف عقلهم و جهلهم و قصورهم عن فهم معارف الدين، و عدم تمكّنهم من الهجرة عن أوطانهم.

و منها: قوله تعالىٰ:﴿وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِن وَلَايَتِهِم مِن شَيْءٍ﴾؛[٢] حيث دل بالصراحة و المطابقة على نفي الولاية و عدم جواز العلاقة و المودّة مع الذين آمنوا و لم يهاجروا من بلاد الشرك إلىٰ بلاد الاسلام. و دلّ بالالتزام على وجوب الهجرة و إلاّ لم يكن تركها موجباً لقطع الولاية و مودّتهم مع المؤمنين. و المقصود من المهاجرة في هذه الآية بمعنى السفر من مكّة و بواديها إلىٰ مدينة النبي ﷺ؛ لكفر أهالي مكة و بواديها و قُراها في صدر الاسلام و عدم تمكن المنتحلين بالاسلام من إقامة شعائر الدين هناك. و الولاية فُسّرت بالإرث و الموالاة و النصرة، كما قال الطبرسي.[٣] و بأيّ معنى فُسّر يدلّ على وجوب المهاجرة؛

١- النساء: ٩٧ ـ ٩٩.

٢- الأنفال: ٧٢.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٣ ـ ٤، ص ٥٦١.

نظراً إلىٰ كون تركها موجباً لقطع الإرث و الموالاة و النصرة؛ ضرورة اختصاص هذه الآثار بالمحرّمات، بل كبائر الذنوب.

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿يَا عِبَادِيَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي واسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَٱعْبُدُونِ﴾[١]؛

وجه الدلالة: ما جاءَ فيه من تفريع الأمر بالعبادة على سعة الأرض بقوله: «فاعبدون» ؛ إذ يشعر ذلك بالأمر بالهجرة إلىٰ مكانها، و وجوبها المستفاد من الأمر.

و أما قوله تعالىٰ: ﴿وَ مَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلىٰ ٱللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى ٱللهِ﴾[٢]، ﴿وَ ٱلَّذِينَ هَاجَرُوا فِى سَبِيلِ ٱللهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللهُ رِزْقاً حَسَناً وَ إِنَّ ٱللهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّ ٰزِقِينَ﴾[٣]، ﴿وَ ٱلَّذِينَ هَاجَرُوا فِى ٱللهِ مِن بَعْدِ مَا ظُـلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَ لَأَجْرُ ٱلْأَخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * ٱلَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[٤]، فلا دلالة لشيءٍ من هذه الآيات على وجوب الهجرة ، بل غاية مدلولها استحبابها.

و لكن لا إشكال في تمامية دلالة الأولى على حرمة البقاء في مكان يضعف الشخص عن إقامة الواجبات فيه و لا يقوى على حفظ نفسه من المعصية بترك المعاصي و فعل الواجبات ، و وجوب الهجرة منه إلىٰ مكان يتمكّن فيه من ذلك، بلا اختصاص ببلاد الشرك لكن الاتفاق على ذلك إنّما هو في الهجرة من بلاد الشرك. و هذا الاتفاق ـ مع عدم تعرّض كثير من القدماء و المتأخرين لأصل المسألة ـ على فرض تحققّه لا يمنع من إطلاق الآية للهجرة من غير بلاد الشرك أيضاً. و كذلك الآية الثانية تتمّ دلالتها على المطلوب.

و عليه فمقتضى التحقيق وجوب الهجرة من كل مكان لايتمكن من ترك المعاصي و

١- العنكبوت: ٥٦ .

٢- النساء: ١٠٠ .

٣- الحج: ٥٨ .

٤- النحل: ٤١ و ٤٢ .

فعل الواجبات ـ و لو بعضاً ـ إلىٰ أرض و بلد يتمكن فيه من ذلك، بدليل الآية المزبورة ، بلا فرق بين بلاد الشرك و غيرها. و لا ريب أنّ الهجرة كأيّ واجب آخر إنّما يصير فعلياً مع القدرة و المكنة و إلاّ فلا. و حاصل الكلام: أنّ ملاك وجوب الهجرة إنّما هو عدم التمكن من ترك المعاصي و فعل الواجبات في الموطن الأوّل و التمكن من ذلك في الموطن الثاني، من دون دخل لبلاد الشرك في وجوبها.

تحقيق معنى التعرُّب بعد الهجرة

المقصود الأصلي من هذه المسألة تنقيح حكم السفر من بلاد الإسلام إلىٰ بلاد الشرك. و قبل الخوض في البحث عن أدلّة الحكم ينبغي تحقيق المعنى المقصود من عنوان «التعرّب بعد الهجرة». و يُعلم ذلك من كلمات أهل اللغة و الفقهاء.

و قد جاءَ لفظ «التعرب» في كلمات أهل اللغة؛ بمعنى اختيار السكونة في البادية بعد الخروج منها إلىٰ بلاد الإسلام. و أُخذ لفظ التعرّب من الأعرابي؛ أي ساكن البادية. و قد عدّ في كلماتهم الهجرة إلىٰ البادية بعد الهجرة منها إلىٰ بلاد الإسلام في عداد الشرك.

قال ابن الأثير: «التعرّب بعد الهجرة، هو أن يعودَ إلىٰ البادية و يُقيمَ مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً. و كان من رَجَع بعدَ الهجرة إلىٰ موضِعه من غير عُذر يَعدُّونه كالمُرتد و من حديث ابن الأَكوع:«لمّا قُتل عثمان خرج إلىٰ الرَّبَذة و أقامَ بها. ثم إنّه دخل على الحَجّاج يوماً فقال له: يا بن الأَكْوع ارتدَدْت على عَقِبَيْك و تَعَرَّبْتَ؟».[١]

و قال الجوهري: «تعرّب ؛ أي تشبّه بالعرب. و تعرّب بعد هجرته ؛ أي صار أعرابياً».[٢]

و قال في مجمع البحرين: «لا تَعَرُّبَ بعد الهجرة. يُروى بالعين المهملة يعنى الالتحاق ببلاد الكفر و الإقامة بها بعد المهاجرة عنها إلىٰ بلاد الاسلام ، و كأنّ من رجع من الهجرة إلىٰ

١- النهاية : ج ٣، ص ١٨٣ .
٢- صحاح اللغة: مادّة عرب.

موضعه من غير عذر يعدّونه كالمرتد. و في كلام بعض علمائنا: المتعرِّب بعد الهجرة في زماننا هذا أن يشتغل الانسان بتحصيل العلم ثم يتركه و يصير منه غريباً. و روي: «المتعرِّب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته».[١]

و في الحدائق:« في جملة من الأخبار الدالّة على عدد الكبائر أنّ من جملتها التعرُّب بعد الهجرة، إلاّ أنّ تحقّقه في مثل هذه الأزمنة غير معلوم»[٢]. يستفاد من كلامه أنه فسّر العبارة المزبورة بما قاله ابن الأثير، و هو العود إلىٰ البادية و الإقامة بها بعد هجرته مع النبيﷺ ؛ إذ يختص ذلك بالمهاجرين في عصر النبيﷺ.

ولكن فسّرها السيد الخوئي بمطلق الإعراض عن بلاد الاسلام و أرض المسلمين إلىٰ بلاد الكفّار، بلا اختصاص بالإقامة في البادية. قال: «التعرّب بعد الهجرة ؛ أي الإعراض عن أرض المسلمين بعد الهجرة إليهم و الانتقال إلىٰ بلد الكفار الذى هو فسق و معدود من الكبائر في جملة من الاخبار، لا الأعرابي بمعنى سكنة البوادي».[٣] و يشهد لهذا التفسير بعض نصوص المقام، كما سيأتي.

و قد اتضح على ضوء هذا البيان المراد من الهجرة، فهي تدور بين خصوص الهجرة من البادية إلىٰ بلاد الاسلام بعد انتحالهم إلىٰ دين الاسلام في عهد النبيﷺ، و بين الأعم منها و الإقامة في بلاد الاسلام و اختيار السكونة بين المسلمين ، كما يلائمه كلام السيد الخوئيﷺ.

١- مجمع البحرين: مادّة عرب.

٢- الحدائق الناضرة : ج ١٠ ، ص ٩ .

٣- صلاة الخوئي : ج ٥ ، ص ٤٣٣ .

كلمات الفقهاء في حكم التعرُّب بعد الهجرة

أما تحقيق حكم هذه المسألة : فيظهر حرمة التعرب بعد الهجرة من كلمات الفقهاء في موردين من أبواب الفقه. أحدهما: شرائط امام الجماعة من كتاب الصلاة في مسألة عدّ المعاصي الكبيرة ؛ حيث إنّهم ذكروا التعرّب بعد الهجرة من كبائر الذنوب ؛ أخذاً بالنصوص الدالّة على ذلك، كما في رسائل الكركي(١) و مجمع الفائدة(٢) و المدارك (٣) و الذخيرة(٤) و الحدائق(٥) و كشف اللثام(٦)، و الرياض(٧)، و كشف الغطاء،(٨) و الجواهر،(٩) و السرائر(١٠) و الحدائق.(١١)

قال في الحدائق ـ في بيان أقسام من لا يجوز الصلاة خلفه ـ:

«الرابع ـ و هو الأعرابي ـ، فالمراد به الأعرابي بعد الهجرة كما أفصح به خبر الأصبغ بن نباتة و خبر محمد بن مسلم و عليهما يحمل ما أُطلِق في غيرهما، و الوجه في المنع من إمامته ظاهر ؛ لإخلاله بالواجب عليه و هو الهجرة و إصراره على الترك بغير عذر شرعي ، و سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في جملة من الأخبار الدالة على عدد الكبائر أنّ من جملتها التعرب بعد الهجرة، إلاّ أنّ تحققه في مثل هذه الأزمنة غير معلوم. و الأصحاب في هذه المسألة منهم من أطلق المنع كالشيخ و جماعة و منهم من أطلق الكراهة. و فصّل في المعتبر في ذلك بما

١- رسائل الكركي : ج ٢، ص ٤٣.
٢- مجمع الفائدة و البرهان: ج ١٢، ص ٣١٦.
٣- مدارك الأحكام : ج ٤، ص ٦٧.
٤- ذخيرة المعاد : ج ٢، ص ٤٠٣.
٥- الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٤٧ ـ ٥٠.
٦- كشف اللثام: ج ٢ (ط ق)، ص ٣٧١.
٧- رياض المسائل (ط ق) : ج ٢، ص ٤٢٧.
٨- كشف الغطاء: ج ١ ص ٢٦٧.
٩- جواهر الكلام : ج ١٣، ص ٣٢٠.
١٠- السرائر : ج ٣، ص ٦٣٨.
١١- الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٩ /ج ١١ ص ٢٢٤.

يرجع إلىٰ الفرق بين من لا يعرف محاسن الاسلام و لا وصفها فالأمر كما ذكروه من المنع، و بين من وصل إليه ما يكفيه اعتماده و يدين به و لم يكن تلزمه المهاجرة وجوباً جاز أن يَؤم. و فيه: أنّ ما ذكره لا اختصاص له بالأعرابي كما لايخفى، بل الأظهر كما عرفت إنّما هو ما قلناه؛ لأنّه الذي دلّت عليه الأخبار المذكورة».(١)

يتحصّل كلامه في نكات: الأُولى: حرمة التعرّب بعد الهجرة ، و كونه مانعاً من إمامة الجماعة ، بل من الكبائر إذا كان مصرّاً على ترك الهجرة الواجبة.

الثانية: اختصاصه بالمهاجرين في عهد النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله بأن يعودوا إلىٰ الإقامة في البوادي أو إلىٰ خصلة أهل البادية من عدم المبالاة بالدين.

الثالثة: منع اختصاص حرمة التعرُّب بمن لايعرف محاسن الاسلام و وصفه، كما عن المعتبر ؛ بملاك كونه في معرض الكفر بالعود إلىٰ البادية، بخلاف العارف بمحاسن الاسلام ؛ إذ تعلَّم ما يحفظه من الانحراف. و علّل المنع بأنّ الاختصاص المزبور خلاف ظاهر إطلاق نصوص المقام.

و هل التعرّب خصوص العود إلىٰ بوادي‌الكفّار و الإقامة فيها بعد الهجرة منها و الانتحال إلىٰ الاسلام في عصر النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله؟ أو مطلق السفر إلىٰ بلاد الكفر و الإقامة فيها حتى الشايع في زماننا بين المسلمين؟ فيه خلافٌ بين الفقهاء، كما سبق آنفاً من صاحب الحدائق استظهار الوجه الأوّل من أخبار المقام، ولكن عرفت من كلام السيد الخوئي تفسير نصّ القاعدة بالوجه الثاني.

و أيضاً اختلفت الكلمات في أنّ الحرام هل هو نفس الإقامة في بلاد الكفر أو بشرط خوف المقيم هناك على دينه؟ أو بشرط عدم التمكن من إقامة الشعائر و لو لم يخف على

١- الحدائق الناضرة: ج ١٠ ، ص ٩ ـ ١٠ .

دينه؟. يظهر من كلمات الفقهاء الأخير، و يستفاد من بعض النصوص الثاني، و يظهر من كلمات بعضهم الأوّل كما عرفت.

و فُسّر التعرّب في بعض النصوص بالخروج من الإيمان بولاية أهل البيت عليهم السلام، و هذا التفسير من باب جري هذه القاعدة إلىٰ مصاديقها.

أدلّة المسألة

و مقتضى التحقيق

يمكن الاستدلال لحرمة التعرّب بعد الهجرة بمقتضى القاعدة و بدلالة النصوص الخاصة.

أمّا القاعدة، فهي قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه. وجه الاستدلال: أنّه بعد إثبات وجوب الهجرة من بلاد الكفر و من كل بلد خيف فيه على حفظ الإيمان و حفظ النفس من المعاصي. فإنّ مقتضى الأمر بالهجرة النهي عن ضده الذي هو الرجوع إلىٰ تلك المناطق.

و يمكن أيضاً الاستدلال بقاعدة نفي السبيل لإثبات حرمة لحرمة التعرب، بل مطلق الإقامة في بلاد الكفر إذا استلزم سلطة الكافر على المؤمن باستيجار و استخدام و نحو ذلك مما هو داخلٌ في عنوان السبيل و السلطة على المؤمن. و دليل هذه القاعدة قوله تعالىٰ: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».

أمّا النصوص الخاصّة، فهي على طوائف: الطائفة الأُولى: ما دل من النصوص على حرمة التعرّب بعد الهجرة و أنّه من الكبائر.

١ ـ صحيحة ابن محبوب ، قال: «كتب معي بعض أصحابنا إلىٰ أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي؟ و ما هي؟ فكتب عليه السلام: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيّئاته إذا كان مؤمناً و السبع الموجبات: قتل النفس الحرام ، و عقوق الوالدين، و أكل الرّبا ، و التعرّب بعد الهجرة ...الحديث».[١]

١- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١ .

٢ ـ صحيحة عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكبائر، فقال عليه السلام: هنّ في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله ، و قتل النفس، و عقوق الوالدين، و أكل الرّبا بعد البيّنة، و أكل مال اليتيم ظلماً، و الفرار من الزحف، و التعرّب بعد الهجرة، قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال عليه السلام: نعم...».[١] دلّت هذه الصحيحة على كون التعرّب بعد الهجرة أكبر معصية من سائر المعاصي الكبيرة، لكنّه بعد الشرك قطعاً، كما صرّح بذلك في النصوص.

٣ ـ صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الكبائر سبعٌ: قتل المؤمن متعمداً، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، التعرّب بعد الهجرة...الحديث».[٢]

٤ ـ معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول: الكبائر القنوط من رحمة الله ـ إلىٰ أن قال عليه السلام ـ: و التعرّب بعد الهجرة ... الحديث».[٣]

٥ ـ صحيحة أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: سمعته يقول: «الكبائر سبعة: منها قتل النفس... التعرب بعد الهجرة... ـ إلىٰ أن قال عليه السلام ـ التعرُّب و الشرك واحد».[٤]

مقصوده عليه السلام ـ ظاهراً ـ : أنّ التعرُّب لمّا كان دخولاً اختيارياً في المشركين و الرضا بفعالهم، يكون المتعرب كواحد من المشركين، لا أنّه مشركٌ حقيقةً. من هنا عُدّ كل واحد من التعرّب و الشرك من الكبائر في هذا الخبر عليحدة، أو يُحمل على مرتبة من الشرك.

٦ ـ صحيحة منصور بن حازم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «لا تعرُّب بعد الهجرة و لا هجرة بعد الفتح».[٥] دلّ ذيلها على أنّ الهجرة من بلد الشر ك إنّما يجب إذا لم يتمكن المقيم فيه متمكناً من إظهار شعائر الدين؛ نظراً إلىٰ ثبوت هذه الخصوصية في

١- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .
٢-الوسائل: ب ٤٦ ، من أبواب جهاد النفس، ح ٦ .
٣- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١٣ .
٤- الوسائل: ب ١٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١٦.
٥- نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ص ٢٦ ، ح ١٧ . / الوسائل: ب ٣٦ من أبواب جهاد العدوّ، ح ٧.

المقيمين بمكة قبل فتحها، بخلاف بعد فتحها.

٧ـ مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام: «الكبائر خمسة : الشرك... و التعرّب بعد الهجرة».[١]

٨ ـ خبر الحلبي ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام ... قال : و الكبائر السبع الموبقات: قتل النفس الحرام... و التعرّب بعد الهجرة ... الحديث».[٢]

٩ ـ خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما لنا نشهد على من خالفنا بالكفر؟ و ما لنا لا نشهد لأنفسنا و لأصحابنا أنّهم في الجنة؟ فقال عليه السلام: من ضعفكم، إن لم يكن فيكم شيء من الكبائر فاشهدوا أنّكم في الجنة، قلت: فأيّ شيء الكبائر؟ قال عليه السلام: أكبر الكبائر الشرك بالله، و عقوق الوالدين، و التعرُّب بعد الهجرة».[٣]

مقصوده عليه السلام ـ ظاهراً ـ : أنّ التعرُّب لمّا كان دخولاً اختيارياً في المشركين و الرضا بفعالهم، يكون المتعرب كواحد من المشركين، لا أنّه الشرك، من هنا ذكر الشرك في صدر هذا الخبر عليحدة، أو يحمل على مرتبة من الشرك.

إلىٰ غير ذلك من النصوص الكثيرة لا يسع هذا المجال لذكر جميعها. هذه الطائفة أكثرها تامة سنداً و دلالة و بالغة حدّ التظافر. فلا إشكال في حرمة التعرّب بعد الهجرة. و أنّها من أكبر الكبائر. و مع الأسف الشديد من مصائب الإسلام و المسلمين في زماننا أنّ شبابهم و كهولهم بل شيوخهم يهاجرون إلىٰ بلاد الكفر و لا يبالون بأداءِ فرائضهم الدينية هناك، و أشدّ أسفاً من ذلك فتوى بعض المتفقهين بجواز اتخاذ نساءِ المسلمين الشعر المستعار في بلاد الكفر لأجل تحصيل العلوم الجديدة. مع عدم وجوب تحصيلها و حرمة إبداءِ الزينة الباطنة و ما يستتبعه

١- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٢٧ .
٢- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٢ .
٣- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٥ .

من الفساد.

و سياق هذه النصوص على سبيل القضية الحقيقية الكلّية المقدّر موضوعها إلىٰ يوم القيامة، و تكون الفقرة المتضمّنة للتعرّب بعد الهجرة على وزان سائر فقرات هذه النصوص. من أجل ذلك تفيد هذه النصوص بسياقها حرمة السفر و الإعراض عن بلاد الإسلام و أرض المسلمين إلىٰ مطلق بلاد الكفار، بلا اختصاص بالإقامة في البادية.

الطائفة الثانية: ما دلّ على كون التارك للإيمان بالإمامة و الدخول في مذهب أهل العامة من قبيل التعرب بعد الهجرة. مثل صحيحة حذيفة بن منصور، قال: «سمعت أبا عبداللهعليه‌السلام، يقول : «المتعرّب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته».[1] هذه الصحيحة حاكمة على جميع نصوص المقام ؛ إذ دلّت على توسعة موضوعها ـ و هو التعرّب بعد الهجرة ـ من أصله إلىٰ العدول عن مذهب الامامية بعد معرفته. من هنا أفتى الشهيد و من تبعه بلحوق بلاد العامة إلىٰ بلاد الكفر في حكم التعرب بعد الهجرة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز الإقامة في بلاد الشرك بل استحبابه إذا كان المقيم بها متمكّناً من تبليغ الدين و ترويج معارف أهل البيتعليهم‌السلام و أحكامهم، من هذه الطائفة خبر حماد السمندي، قال:«قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام جعفربن محمدعليهما‌السلام إنّي أدخل بلاد الشرك و إنّ من عندنا يقولون: إن مِتَّ ثمَّ، حُشِرْتَ معهم، قال: فقالعليه‌السلام لي: يا حمّاد إذاً كنت ثَمَّ تذكر أمرنا و تدعوا إليه؟ قال: قلت: نعم، قالعليه‌السلام: فإذا كنت في هذه المدن ـ مدن الاسلام ـ تُذكّر أمرَنا و تدعوا إليه؟ قال: قلت: لا، فقالعليه‌السلام لي: إنّك إن تَمُتْ ثَمَّ تُحْشَرُ أُمّةً وحدك و يسعى نورك بين يديك».[2]

الرابعة: ما عُلّل فيه وجه حرمة التعرُّب بعد الهجرة بالرجوع عن الدين، و ترك معاونة الأنبياء و حجج الله، و ما فيه من الفساد، و زوال ما تعلّمه من معارف الدين و أحكامه. مثل ما

١- معانى الأخبار: ص ٢٦٥، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٣٦ من أبواب جهاد العدو، ح ٦.

رواه الصدوق باسناده عن محمد بن سنان:«أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله و حرم الله التعرب بعد الهجرة للرجوع عن الدين و ترك الموازرة للأنبياء و الحجج عليهم السلام، و ما في ذلك من الفساد و إبطال حقّ كلّ ذي حقّ لعلّة سكنى البدو، و لذلك لو عرف الرّجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل و الخوف عليه، لأنّه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم و الدخول مع أهل الجهل و التمادي في ذلك».[1] قوله: «الموازرة»؛ يعني الإعانة و المساعدة.

هذا موجز الكلام في مسألة التعرُّب بعد الهجرة موضوعاً و حكماً. أمّا موضوعاً، فهي تشمل كل سفر من بلاد الإسلام إلىٰ بلاد الكفر إذا خيف على حفظ الدين و الإيمان و صيانة النفس عن ترك المعاصي و فعل الواجبات أو على إقامة الشعائر الدينية و إظهارها و لو لم يخف على دينه ؛ بأن لايرىٰ نفسه متمكناً من ذلك هناك. و أما حكماً فلا ريب في تمامية دلالة نصوص المقام على حرمة ذلك، بل على كونه من الكبائر و من أكبرها.

و مقتضى التحقيق : شمول الملاك الأوّل للسفر من بعض بلاد الاسلام المتمكن فيه من حفظ الإيمان و الدين و فعل الواجبات و ترك المحرمات إلىٰ بلاد إسلامية أُخرى لا يتمكن من شيءٍ من ذلك. للقطع بعدم خصوصية للسفر من بلاد الاسلام إلىٰ بلاد الكفر في ذلك. كما سبق بيان ذلك في طليعة البحث، مضافاً إلىٰ إطلاق مفهوم الآية الشريفة ؛ إذ دلّت بمفهوم الفحوى و الأولوية القطعية على حرمة المهاجرة من كل بلد يتمكن فيه من حفظ الدين و الايمان و فعل الواجبات و ترك المحرّمات إلىٰ أيّ بلد آخر لا يتمكن فيه من شيء من ذلك. نعم لو لم يخف على دينه و تمكَّن من العمل بوظائفه الشرعية الواجبة من فعل الواجبات و ترك المحرّمات، لكن لم يتمكن من إظهارها بين المجتمع ، فلايحرم السفر إلىٰ بلاد الاسلام حينئذٍ؛ لعدم وجوب إظهارها، بل يجب عليه التقية الاضطرارية حينئذٍ. و عليه فالحكم المزبور مخصوص ببلاد الكفر لقيام الاجماع و ظهور النص ، و مع احتمال الخصوصية لا يكون الاجماع حجّةً في غير

١– الوسائل: ب ٣٦، من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

القدر المتيقن من معقده.

هاهنا اشكالان:

أحدهما: أنّ روايات التقية دلّت على جواز التعيُّش مع أهل العامة مع فرض عدم إقامة شعائر المذهب هناك. من أجل ذلك نقول بعدم اشتراط التمكن من إقامة شعائر المذهب في إقامة بلاد المخالفين، إلاّ أن يخاف على نفسه أو دينه. ولكنه في ما إذا كان قلبه مطمئناً بالايمان و إنّما يتّقيهم في الظاهر. و إلاّ فلا يجوز الاقامة و العيش في بلاد أهل العامة لو خاف على إيمانه، كما هو ظاهر صحيحة حذيفة.

ثانيهما: أنّ ما ورد من الأمر بطلب العلم و لو في بلاد الشرك ـ كقوله: «اطلبوا العلم و لو بالصين» يدلّ على جواز الإقامة مطلقاً في بلاد الكفر لطلب العلم.

و فيه: أنّ هذه الرواية بصدد عدم مانعية بُعد المسافة عن طلب العلم من دون نظر إلىٰ الإقامة في بلد الشرك حتى ينعقد إطلاقها من هذه الجهة. مع حملها على ما إذا تمكن هناك من إقامة الشعائر و لم يخف على دينه.

شرائط جواز الإقامة في بلاد الكفار و المخالفين

يقع الكلام تارةً: في ما يشترط في جواز الإقامة في بلاد الكفّار و أُخرى: ما يشترط في جواز الإقامة في بلاد المخالفين. أما شرائط جواز الإقامة في بلاد الكفار ـ و هي عمدة محور الكلام ـ فهي ثلاثة:

أحدها: أن يأمن الانسان على دينه ؛ بأن يثق من نفسه و لا يخاف على فساد عقيدته و ذهاب إيمانه ؛ لماله من قوة الايمان ، و العلم و اليقين بما يصونه عن الانحراف و الفساد ، و إلاّ فلا يجوز له السفر إلىٰ بلاد الكفر و الإقامة فيها ؛ لما أُمِر به في نصوص الكتاب و السنة المتواترة من وجوب حفظ الدين و الايمان ، بل و تحصيله ، فضلاً عن حفظه بعد حصوله، بل

ذلك من ضروريات الدين. و هذا الشرط لا يختص بالسفر إلىٰ بلاد الكفر ، بل يشترط في جواز السفر إلىٰ أي بلد، بل إلىٰ أي مجلس و موضع من بلده.

ثانيها: أن يكون مضمراً لعدواة الكفار و المشركين و بُغضهم،و أن لا يُضمر في صقع نفسه و قلبه شيئاً من محبّتهم و مودّتهم ؛ لأنّ ذلك من أُصول المذهب ، بل من ضروريات الدين ؛ لما نطق به الكتاب في صريحه كقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوٓاآبَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾[١] و قوله:﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَارَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَ مَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ * فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللهُ أَن يَأْتِىَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا فِيٓ أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾[٢] و للنبوي المشهور: «من أحبّ قوماً حُشر معهم»، كما في حديث جابر بن عبدالله الأنصاري الوارد في أربعين أبي عبدالله الحسن عليه السلام.[٣] و في المروي عن الحسن بن علي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله : « من أحب قوماً كان معهم».[٤] و عليه فإذا أحسّ المسلم المقيم في بلاد الكفار ذرّةً من محبّتهم و مودّتهم في قلبه بحيث لم يتمكن من قطع مودّتهم و قلع محبّتهم من قلبه مادام هناك، يحرم عليه الإقامة في بلادهم و يجب عليه العود إلىٰ بلاد الإسلام حينئذٍ.

ثالثها: تمكّنه من إقامة الشعائر بفعل الواجبات و ترك المحرّمات و لو في خلواته و إظهاره في الجَلوات إذا كان واجباً أو شعاراً، كما عرفت دليل ذلك آنفاً.

و أما الإقامة في بلاد المخالفين و ساير بلاد الاسلام ، فلا يشترط في جوازها إلاّ

١- المجادلة: ٢٢ .

٢- المائدة: ٥١ ـ ٥٢ .

٣- بحار الأنوار: ج ٦٥ ، ص ١٣١ / ج ٩٨ ، ص ١٩٦ .

٤- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٦ ، ص ١٦ .

الشرط الأوّل. و قد قلنا إنّه يشترط في السفر إلىٰ أيّ بلد ، بلا فرق بين بلاد الكفار، و بلاد المسلمين ، و لا بين بلاد المخالفين و المؤالفين.

و أما إضمار عداوة المخالفين ، فليس بواجب إلاّ ناصبيهم من أعداء أهل البيت عليهم السلام خاصّةً؛ إذ غيرهم من أهل العامة ليسوا من مبغضي أهل البيت عليهم السلام، بل كثيرٌ منهم يحبّون آل بيت النبي صلى الله عليه وآله و لاسيّما الأئمة المعصومين عليهم السلام.

و أما إظهار أحكام المذهب ـ من الصلاة و غيرها ـ في بلاد أهل العامة ، فليس بواجب بل يجب فيها مراعاة التقية المداراتية و أنّها مما وعد له بالثواب المضاعف. فلا مانع من السفر إلىٰ بلادهم و التقية في وظائفه الشرعية، إلاّ أن يخاف على إيمانه بالولاية أو إيمان أهله و أُسرته و أولاده، فلايجوز له الإقامة في بلاد المخالفين حينئذٍ، بل يجب عليه العود إلىٰ موطنه ؛ نظراً إلىٰ توقف حفظ نفسه و أهله من عذاب الآخرة على ذلك و لأنّ ذلك مما نطق القرآن بوجوبه ؛ لقوله تعالىٰ:﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً﴾.[1] و بناءً على هذا الأساس فعلى فرض عدم خوفه على إيمان نفسه بالولاية، لكن خاف على إيمان أهله أو شخصٍ من أولاده ممن معه و تحت تكفّله ـ لا يجوز له الإقامة في بلاد المخالفين حينئذٍ، بل يجب عليه العود إلىٰ موطنه في أول لحظة أحسّ الخوف على ذلك.

اشتراط وجوب الهجرة إلىٰ بلاد الإسلام في ولاية الفقيه

ثمّ إنّ من الفروع المهمّة المترتبة على هذه المسألة اشتراط الهجرة إلىٰ بلاد الاسلام ، بل إلىٰ بلاد الامامية في ثبوت الولاية الفقيه الامامي الجامع لشرائط القيادة و الفتوى. فلو حصل فيه ساير شروط هذه الولاية و تمّت غير هذا الشرط لا يجوز له تولّي قيادة المؤمنين ، بل تسقط ولايته الشرعية في نفسه .

١- التحريم: ٦.

مادام لم يهاجر و يَعُد إلىٰ بلاد الاسلام أو أهل الايمان فيما إذا لم يتوفّر لاقامته هناك أحدٌ من شروطها ؛ نظراً إلىٰ خروجه بذلك عن العدالة و كونه فاسقاً بالإصرار على الإقامة هناك حينئذٍ. و قد دلّ على ذلك بوضوح قوله تعالىٰ: ﴿وَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِن وَلَايَتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾.[١] و أما نزول الآية في مهاجري عهد النبيﷺ من مكة إلىٰ مدينة، فلايصلح لتقييد إطلاق الآية بعد اشتراك الملاك، و بعد ما دل على وجوب المهاجرة من بلاد الشرك إلىٰ بلاد الاسلام عند فقدان شرط جواز الإقامة هناك.

و قد يُشكل على الاستدلال بهذه الآية بأنّ لفظ «الوَلاية» فيها ـ بفتح الواو ـ بمعنى المحبّة ، لا بمعنى السلطة و الاختيار الذي هو المناسب لمسألة ولاية الفقيه.

هذا الاشكال جوابه واضح. و ذلك لأنّ من لا يليق لمودّة المؤمنين و محبّتهم لا يليق بالفحوى القطعي لتفويض مقدّرات المؤمنين إليه.

و أما كون المراد من الولاية الأولوية في الارث من قوله:﴿و أُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ ٱللهِ﴾[٢] كما يشهد له بعض النصوص[٣] فلا يضر بالاستدلال؛ لعدم إثبات الاختصاص بذلك، بل من باب قاعدة الجري يكون من أحد مصاديق نفي الولاية، هذا مع جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على التحقيق الذي حققناه في محله من كتبنا الأُصولية.[٤]

١- الأنفال: ٧٢.

٢- الأنفال: ٧٥.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٥٦١ / المناقب: ج ١، ص ١٨٣ / بحار الأنوار: ج ٤٧، ص ١٧٦.

٤- راجع كتابنا «بدايع البحوث» و «دقائق البحوث» في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وجوب الوفاء بالعهد
أُصول المعاهدات مع الدُّوَل الأجنبية

- معنى الوعد و العهد
- أدلّة وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد
  العقل، نصوص الكتاب و السنة
- تنقيح كلمات الأصحاب و ردّ دعوى الاجماع
- أدلّة المجوّزين: السيرة و الشهرة
- مقتضى التحقيق
- حكم المعاهدة في الإسلام

أُصول المعاهدات مع الدُّوَل الأجنبية

- أصل نفي سلطة الدّول الكافرة على الدولة الإسلامية
- حفظ شعائر الدين و معالم المذهب
- صيانة الأسرار و عدم إذاعة الأخبار السريّة العسكرية
- عدم جواز إتخاذهم أولياء خلال المعاهدات
- عدم إجمال متن المعاهدة لئلّا يستمسك به العدوّ
- عدم نقضهم و وجوب سبقهم عند خوف النقض
- عدم التعلّق الثقافي و الاقتصادي و العسكري
- تحكيم أوامر ولي الأمر و عدم التخطّي عن خُطّة عمله
- هل الأصل المحكّم في المعاهدات هو الصلح، أم لا ؟

خلاصة البحث

﴿١﴾ العهد في اللغة و ارتكاز اهل العرف التقاءُ الالتـزامـين، أو إبـراز البـناء عـلى الاحـتفاظ بالالتزام بين الطرفين. و الوعد إبراز الالتزام بفعل من طرف واحد، بلا فرق بين كون الطرف أو الطرفين شخصاً واحداً أو جماعة. و كل من العهد و الوعد تارة: يكون في ضمن عقد، و اُخرى: مستقلاً. و يظهر من أبي هلال أنّ العهد وعد خاصٌ، و هو المقرون منه بشرط. ليس الكلام هاهنا في العهد و الوعد ضمن العقد، بل إنّما الكلام في الابتدائى المستقلّ منهما.

﴿٢﴾ استدل لوجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد بحكم العقل بقبح نقض العهد و خلف الوعد. و فيه: أنّ حكم العقل بقبح فعل أعمٍّ من حكمه باستحقاق فاعله للعقوبة، كفاعل كثير من المرجوحات و القبائح. و كون خلف الوعد و نقض العهد من قبيل ما يُستحق العقوبة عليه عند العقل أوّل الكلام.

﴿٣﴾ يمكن الاستدلال لوجوب الوفاء بالعهد و حرمة نقضه بقوله تعالىٰ:«و أوفوا بالعهد إنّ العهد كان عنه مسؤولاً»؛ لعدم السؤال عن الجائز يوم القيامة، و لظهور الجنس المحلّىٰ باللام في الاستغراق، لا لظهور الأمر في الوجوب حتى يُحمل على الاستحباب.

و بقوله تعالىٰ:﴿**كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾؛ لصدق القول بما لا يُفعل على خلف الوعد و نقض العهد عرفاً، و لتطبيق الامام عليه السلام هذه الآية على خلف الوعد في صحيحة هشام.

﴿٤﴾ دلّت نصوص صحيحة بالظهور الواضح، بل بالصراحة على وجـوب الوفـاء بـالعهد و حرمة تخلف الوعد، بل على كون نقض العهد من الكبائر.

﴿٥﴾ استُدِلّ لجواز نقض العهد أوّلاً: بسيرة المتشرعة. و فيه: أنّ إحرازها بين المؤمنين المبالين مشكل، بل المشهود في سيرتهم تقبيح مخلف الوعد و ناقض العهد و طعنه بعدم المبالاة.

و ثانياً: بدعوى الاجماع. و فيه: أنّا نمنع تحقق الإجماع بعد مخالفة جماعة من الأصحاب، مع عدم أيّ أثرٍ من دعوى هذا الإجماع في كلام من دأبه دعوى الإجماع من القدماء و المتأخرين كشيخ الطائفة و الحلّيين و المحققين، و صاحبي الحدائق و الجواهر و الشيخ الأعظم.

و ثالثاً: بإعراض المشهور. و فيه: أنّ إثبات إعراض المشهور مشكل بعد نسبة نفي الخلاف إلىٰ قائل مجهول من دون تسمية. مع أنّ التحقيق عدم وهن سند الأخبار المستفيضة التامة في الدلالة بإعراض المشهور. كيف و إنّ الشهرة في نفسها ليست بحجّة و لو لم تكن في مقابلها نص، فكيف تكون حجّة إذا كانت في مقابلها نصوص مستفيضة واضحة الدلالة؟!

{٦} مقتضى التحقيق في نهاية الشوط وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد في الامور المهمة المعتنى بها عند أهل العرف بدلالة نصوص الكتاب و السنة المستفيضة. و عدم تمامية ادلّة المجوّزين.

{٧} لا فرق بين كون طرف الوعد بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميّزاً؛ لإطلاق الأدلّة من هذه الجهة. نعم يعتبر كون متعلّق الوعد من الأُمور المهمّة المعتنىٰ بها عند أهل العرف؛ لانصراف نصوص المقام عن الأمور الحقيرة الجزئية غير المعتنى بها. و المرجع في تشخيصها أهل العرف، إلاّ أن يدل دليلٌ على اهتمام الشارع بما لا يهتمّ به أهل العرف، فالمتّبع حينئذٍ نظر الشارع.

التحقيق اللغوى و تنقيح موضوع البحث

لفظ العهد جاءَ في اللغة بمعانٍ: منها الحفاظ و رعاية الحرمة، و منها الوصية، و منها: اليمين، الميثاق. قاله الأزهري.[١]

و أضاف الجوهري الأمان، و المَوثِق، و الذمّة.[٢] و أضاف الخليل معنى الالتقاءِ و الإلمام.

و نقل ابن فارس عن الخليل أنّه قال: أصل العهد الاحتفاظ بالشيء.[٣] و لا يخفى أن موضوع البحث في المقام إنّما هو العهد بهذا المعنى، و بمعنى الميثاق بل الظاهر أنه معناه الحقيقى لأنّ أوّل ما يخطر بالبال و ينسبق إلىٰ الذهن من لفظ العهد ما ينبغى الوفاءُ به و الاحتفاظ عليه و ما يقتضى الإبرام، كما يقال الوفاءُ بالعهد في مقابل نقض العهد.

و أما الوعد، ففى أصل اللغة بمعنى الترجية و التأخير بالقول، كما قال ابن فارس.[٤] و قال أبو هلال: «الفرق بين العهد و الوعد: أنّ العهد ما كان من الوعد مقروناً بشرط نحو قولك إن فعل كذا فعلت كذا و ما دمت على ذلك فأنا عليه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾[٥] أي أعلمناه أنّك لاتخرج من الجنّة ما لم تأكل من هذه الشجرة، و العهد يقتضي الوفاء و الوعد

١- التهذيب اللغة: ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
٢- صحاح اللغة: ج ٢، ص ٥١٥.
٣- معجم مقائيس اللغة: ج ٤، ص ١٦٧.
٤- معجم مقائيس اللغة: ج ٦، ص ١٢٥.
٥- طه: ١١٥.

يقتضي الإنجاز، و يقال نقض العهد و أخلف الوعد».[١]

و أحسن ما قيل في تعريف الوعد و العهد و الفرق بينهما و هو الأقرب إلىٰ الارتكاز؛ أنّ المنسبق من لفظ العهد القرار بين الطرفين، و من الوعد القرار، و الالتزام من طرف واحد. و من هنا فُسّر العقود بالعهود في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. و عليه فالعهد يتضمن ربط الالتزامين بتعليق أحدهما على الآخر. و لا ينافي ذلك كونه من جانب شخص واحد بأن يقول شخصٌ لصاحبه: إن فعلت كذا أفعل كذا. و هذا بخلاف الوعد فإنّه التزام واحد بفعل أو قول في مكان أو زمان؛ بأن يقول شخص لصاحبه افعل كذا أو أقول كذا في مكان أو زمان كذا.

و قد عرّف السيد الخوئي[٢] الوعد بما حاصله: أنّ حقيقة الوعد تتحقق إما بالإخبار عن العزم على الوفاءِ بأمر فعلي، أو استقبالي، أو بإنشاء الالتزام بكلامه الذي تلفّظ به. لكن يرجع كلامه إلىٰ بيان مصاديق الوعد في الخارج، لا توضيح حقيقته. و عرّف خلف الوعد بنقض ما التزم به و ترك فعل ما وعده.[٣]

١- معجم الفروق اللغوية: ص ٣٧٩.

٢- قال: أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة، الأوّل: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهماً، أو إني ملتزم بالمجيء إلىٰ ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر، غاية الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانية من العلم و الظن و الشك و الوهم. و عليه فإن كان حين الإخبار عازماً فهو صادق، و إلا فهو كاذب، فتشمله أدلة حرمة الكذب، و يكون خارجاً عن المقام.

الثاني: أن ينشىء المتكلم ما التزمه بنفس الكلمة التي تكلم بها بأن يقول: لك علي كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً، و نظيره صيغ النذر و العهد، كقولك لله عليَّ أن أفعل كذا، و لا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة، فلا تتصف بالصدق، و لا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق و الكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به.

الثالث: أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غداً، أو أعطيك درهماً بعد ساعة، أو أدعوك إلىٰ ضيافتي بعد شهر، و هذه جملة خبرية بالحمل الشايع و لكنها مخبرة عن أمور مستقبلة، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية، كالإخبار عن قدوم المسافر غداً، و عن نزول الضيف يوم الجمعة، و عن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر. و لا شبهة في اتصاف هذا القسم من الوعد بالصدق و الكذب، فإنها عبارة عن موافقة الخبر للواقع و عدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، و هو واضحٌ. / مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥.

٣- قال: أما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به و ترك ما وعده و عدم إنهائه و إتمامه. / مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٥ ـ ٩٦.

و على أيّ حال الوعد و العهد إذا كانا في ضمن عقد لازم فلا إشكال في وجوب الوفاء بهما، و يُعبَّر عنه بالشرط. و حينئذٍ يوجب تخلّفه خيار الفسخ. و هذا ليس محل الكلام هاهنا.

و إنّما الكلام في الوعد و العهد الابتدائى ـ مستقلاً عن أيّ عقد و معاملة ـ، و موضوع البحث في المقام إنّما هو ما كان من هذين اللفظين في نصوص الكتاب و السنة بمعنى ما ينبغى من القول الاحتفاظ عليه و الوفاءُ به و لا ينبغي نقضه و خُلفه، كما يقال: خُلف الوعد، و نقض العهد و إنجاز الوعد و الوفاءُ بالعهد. فاتضح بهذا البيان أنّ محل البحث في المقام يعمّ العهد و الوعد.

و أما مجيءُ لفظ العهد بمعنى عقد الذمة أو عقد المهادنة مع الكفار في كلمات الفقهاء و إطلاقه على ذلك في اصطلاحهم لايوجب ظهوره في هذا المعنى في نصوص الكتاب و السنة عند الاطلاق و عدم القرينة، فضلاً عما لو كانت القرينة على إرادة الوعد منه أو إرادة خلف الوعد من نقض العهد.

و أما كلام أبي هلال، من كون لفظ العهد ما كان من الوعد متضمّناً للشرط، فهو ـ مضافاً إلىٰ تفرّده في ذلك من بين أهل اللغة ـ راجع إلىٰ الخصوصيات الملحوظة في مقام الاستعمال أحياناً لا مطلقاً، و لا إلىٰ الأخذ في مفهومه.

و الحاصل: أنّ لفظ الوعد و العهد عند الإطلاق في نصوص الكتاب و السنة ـ من دون قرينة ـ ظاهرٌ في معناه الحقيقي بمقتضى أصالة الحقيقة. و هو إبراز الالتزام بفعل و قرار الاتيان به مع شخص مطلقاً، سواء كان ابتداءً أو في ضمن عقدٍ. فيعبّر عنه حينئذٍ بالشرط. فليس الشرط داخلاً في مفهوم العهد، بل من خصوصيات بعض أفراده.

أدلّة وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد

قد استُدِلّ لوجوب الوفاء بالعهد و الوعد و حرمة نقض العهد خُلف الوعد. بالعقل و الكتاب و السنة.

أما العقل، فالوجه في الاستدلال به حكمه بقبح خلف الوعد و نقض العهد لحكمه بقبح الكذب و الظلم، بلا ريب و لا إشكال.

و فيه: أنّه ليس كل ما حكم العقل بقبحه يحكم باستحقاق العقوبة عليه كحكمه بقبح كثير من المرجوحات من الأفعال و الأقوال مع عدم حكمه باستحقاق العقوبة على فعله. كما أنّ حكمه بحسن أيّ فعل أو قول لا يلازم حكمه بلزومه و استحقاق عقوبة تاركه، كحكمه بحسن إكرام الضيف و الإنفاق إلىٰ الفقراء، و إدخال السرور في قلوب العباد. و الشاهد لذلك ما نشاهده بالوجدان من العقلاء أنّهم في سيرتهم لا يرون فاعلي كثيرٍ من القبائح مستحقّين للعقوبة. و

كذلك الشارع في المنهيات التنزيهية غير التحريمية أو الأخلاقية. نعم يمكن القول باستحقاق العقوبة على نقض العهد إلىٰ الله في نظر العقل، لكنّه خارج عن موضوع الكلام.

و الحاصل: أنّ حكم العقل بقبح نقض العهد، و خلف الوعد و حسن الوفاء بهما و ان كان مما لا ريب فيه، إلاّ أنّ حكمه باستحقاق العقوبة على خُلفهما و نقضهما غير معلوم، إلاّ إذا تضمّن النقض و الخُلف ضرراً و غرراً على الموعود له، فيحكم بتداركه.

و أما الكتاب: فمن الآيات التي يمكن الاستدلال بها في المقام قوله تعالىٰ: ﴿وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾؛[1] بتقريب أنّه يشمل بإطلاقه الاستغراقي ـ بدلالة «أل» الاستغراقية ـ العهد الابتدائي، بل التحقيق دلالته على ذلك بالعموم لوضع «أل» للاستغراق، كما

١- الاسراء: ٣٤.

حققنا ذلك في مباحثنا الأُصولية و فاقاً لشيخ الطائفة، خلافاً للمحقق صاحب الشرايع.

و دعوى انصراف «العهد» في هذه الآية إلىٰ خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد لا شاهد له. كما أن دعوى انصرافه إلىٰ عهد الله ـ بمعنى مطلق أحكام الدين، أو عهد الله في خصوص مال اليتيم المذكور في الفقرة السابقة ـ لا وجه لها؛ نظراً إلىٰ ذكر هذه الفقرة في عداد ساير الفقرات، و كونها مستقلّة عمّا قبلها و بعدها من الفقرات، و إلىٰ تضمّن كلّ منها حكماً عليحدة في قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُم ...﴾، و ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوا ٱلزِّنَىٰ ...﴾، و ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوا مَالَ ٱلْيَتِيمِ ...﴾، و ﴿وَ أَوْفُوا بِٱلْعَهْدِ ...﴾ ، و ﴿وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ...﴾، ﴿وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ﴿وَ لاَ تَمْشِ فِي ٱلاَرْضِ مَرَحاً﴾[١]؛ فانّ كل واحد من هذه الفقرات يتضمّن حكماً مستقلاً. فلا تصلح للقرينية على صرف هذه الفقرة عن ظاهرها.

و قد أناط الشيخ الأعظم ظهور هذه الآية في وجوب الوفاءِ بالوعد بالبناءِ على شمول العهد للوعد؛ حيث قال: «في ما يظهر منه وجوب الوفاء بالوعد، مضافاً إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ و قوله: ﴿وَ أَوْفُوا بَالْعَهْدِ﴾؛ بناءً على شموله للوعد»[٢].

و قد فسّره علي بن إبراهيم بقوله: «قوله: و أفوا بالعهد؛ يعنى إذا عاهدت انساناً فأوف له. إنّ العهد كان مسؤولاً؛ يعني يوم القيامة».[٣] و هذا المعنى الذي فسّر به علي بن إبراهيم هو الموافق لحقيقة معنى العهد. و تساعده أصالة الحقيقة عند الشك في المراد، و يُدفع به احتمال إرادة خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد. و ما ورد في بعض النصوص المفسِّر للآية بذلك ـ مضافاً إلىٰ ضعف سنده ـ إنّما يكون في مقام بيان المصداق و محكومٌ بقاعدة الجري[٤].

١- الاسراء: ٣١ ـ ٣٦.

٢- كتاب القضاء و الشهادات للشيخ الأنصارى: ص ٣٠٨.

٣- تفسير القمى: ج ٢، ص ١٩.

٤- بيّنّا مفاد هذه القاعدة في كتابنا: «القواعد التفسيرية».

و روى الفيض في تفسير[١] هذه الآية عن الصدوق في الخصال عن الصادقعليه السلام: «ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنّ رخصة و عدّ منها الوفاءَ بالعهد».

و قال العلامة الطباطبائي في تفسيره:«و الآية تشمل العهد الفردي الذي يعاهد به الفرد الفرد، مثل غالب الآيات المادحة للوفاء بالعهد و الذامّة لنقضه كما تشمل العهد الاجتماعي الدائر بين قوم و قوم و أُمة و أُمة، بل الوفاء به في نظر الدين أهم منه بالعهد الفردي؛ لأنّ العهد عنده أتم و البليّة في نقضه أعمّ».[٢]

و الحاصل: أنّه لا ريب في شمول الآية للعهد الابتدائي غير الواقع في ضمن العقد. إما بالعموم أو بالإطلاق. و لا مقيّد أو مخصص له من النصوص، مع جريان أصالة الحقيقة.

و أمّا ما قاله أبو هلال في الفرق بين العهد و الوعد ـ من أنّ العهد هو الوعد المقرون بالشرط ـ، فليس من قبيل المعنى الحقيقي، بل الفرق بينهما في استعمال لفظ العهد و الوعد، فقد يُستعمل لفظ العهد في ما لا يستعمل فيه لفظ الوعد.

و من الآيات المستدل بها لذلك قوله تعالىٰ:﴿كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[٣]، كما سبق آنفاً استدلال الشيخ الأعظم بهذه الآية.

و قد فسّر المحقق الأردبيلي[٤] هذه الآية بحرمة خلف الوعد مع إضماره حين الوعد.

و أيضاً استظهر الشيخ الأنصاري من هذه الآية النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء؛ حيث قال:«و قولهعليه السلام: لا يَعِدَنّ أحدكم صبيّه ثم لا يفي له، لا بدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع

١- التفسير الصافي: ج ٣، ص ١٩١.

٢- تفسير الميزان: ج ٥، ص ١٥٩.

٣- الصف: ٣.

٤- حيث قال: يكون المراد النهي عن قول لعمل لا يعمله يعني؛ يَعِد بشيءٍ و في نفسه عدمُه، فيدلُّ على تحريم خلف الوعد حينئذ لا مطلقاً، مع احتمال الاطلاق، فتأمّل، أعاذنا الله و إيّاكم عنه، و وفّقنا للعلم و القول و العمل. / زبدة البيان: ص ٣٥٩.

إضمار عدم الوفاء، و هو المراد ظاهراً بقوله تعالىٰ:كَبُرَ مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تَفْعَلون»[1].
و لعل الوجه في أخذ إضمار الخلف حين الوعد في حرمته تعلّق التحريم في الآية بنفس القول بما لا يُفعل، أي القول مع بناءً القائل على عدم فعله، لكنّه خلاف إطلاق الآية، مضافاً إلىٰ دلالته بالفحوى على نفس الخُلف؛ لأنّه السبب لحرمة القول مع إضماره.

و لكن السيد الخوئي ـ بعد الإشارة إلىٰ استدلال بعض بهذه الآية لحرمة خلف الوعد ـ أشكل عليه بقوله:«و فيه: أنّ الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد؛ فإنها راجعة إلىٰ ذمّ القول بغير العمل»[2].

و فيه: أوّلاً: أنّ حرمة القول بغير العمل بإطلاقه غير قابل للالتزام، و إلاّ يلزم حرمة أقوال أكثر المبلّغين و الوعاظ في مقام التبليغ و الوعظ؛ لعدم عملهم بكثير مما يقولون، مع قيام الإجماع و الضرورة على عدم اشتراط العمل بالقول في التبليغ و لا في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و ثانياً: أنّ القول بما لا يُفعل صادق على خلف الوعد و نقض العهد عرفاً، فلا مانع من شمول الآية لذلك. و لا سيما بعد تطبيق الإمامعليه السلام هذه الآية على خلف الوعد في النص الصحيح، فيكون هذا الإشكال اجتهاداً في مقابل النص. و ذلك لصحيحة هشام بن سالم، قال:«سمعت أباعبداللهعليه السلام: يقول: عدة المؤمن أخاه نذرٌ لا كفّارة له، فمن أخلف، فبخُلف الله بدأ، و لمقته تعرّض. و ذلك قوله: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون».[3] و لا يخفى أنّ قولهعليه السلام:«نذرٌ لا كفارة له»؛ يعني إنّ الوعد كالنذر في وجوب الوفاء، إلاّ أنّه لا يجب الكفارة فيه.

محصّل الكلام: أنّ القول بلا عمل يمكن تقسيمه إلىٰ أربعة أقسام. أحدها: خُلف الوعد

١- كتاب المكاسب للشيخ الأنصارى: ج ٢، ص ١٤ ـ ١٥.
٢- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.
٣- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، ح ٣.

و نقض العهد. الثاني: القول في مقام تبليغ الدين و الوعظ و الإرشاد و الدعوة إلىٰ الخير مع عدم عمل المبلغ نفسه به؛ إذ لا فرق في صدق القول بين النقل و الإخبار عن الله و رسوله و بين الإنشاء في مقام التبليغ. الثالث: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالقول مع عدم عمل الآمر و الناهي به. وجه إفراد هذا القسم: أنّ الأمر و النهي لا يصدقان على النقل و الإخبار، بل يعتبر فيهما الإنشاء. الرابع: إخبار الإنسان عن فعل نفسه مع أنّه لم يفعل. و الاحتمال الثاني و الثالث منتفيان؛ لما بيّنّاه آنفاً. و أما الاحتمال الرابع فيرجع في الحقيقة إلىٰ الكذب و هو حرامٌ في نفسه، و لا بأس بدخوله أيضاً في نطاق الآية. و قوله تعالىٰ: «**لا تفعلون**» و إن كان بصيغة المضارع الموضوعة للحال و المستقبل، و لكن لا بأس أن يراد منها بالقرينة مطلق عدم العمل.

و عليه فالمتيقّن من مدلول الآية حرمة القول بالوعد و العهد مع خلفهما و عدم الوفاءِ بهما. و تدل أيضاً على حرمة خلف العهد و الوعد بالفحوى؛ لظهورها في نشأة حرمة القول بالعهد و الوعد من الخُلف و النقض و عدم العمل.

و أما دخل إضمار الخلف حين العهد و الوعد و قصد ذلك في حرمة القول بهما أو حرمة خلفهما ـ كما سبق آنفاً من الشيخ الأعظم و المقدّس الأردبيلي ـ، فلا دليل و لا شاهد له. بل مخالف لإطلاق الآية، و لا سيّما بدلالة إطلاق قوله عليه السلام:«فمن أخلف» الشامل لصورة عدم إضمار الخُلف حين الوعد.

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَ ٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾[1] وجه الدلالة: أوّلاً: ذكر الوفاء بالعهد من القيود و الأوصاف الدخيله في في فلاح الانسان؛ لتصديره بقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾. و ثانياً: لذكره في عداد أداء الأمانة و غيره من واجبات الشريعة.

١ـ المؤمنون: ٨ / المعارج: ٣٢.

ولكن في دلالته على وجوب الوفاء و حرمة الخُلف و النقض إشكال؛ إذ لا ملازمة بين الدخل في الفلاح و بين الوجوب؛ لأنّ من المندوبات أيضاً ما يكون دخيلاً في الفلاح، بل في نيل المقام المحمود و الجاه العظيم عند الله و التقرُّب إليه تعالىٰ و ابتغاء رضوانه، كالنوافل اليومية و الليلية و الإحسان إلىٰ الفقراء و وجوه الصدقات و الخيرات و المبرّات الداخله في قوله: ﴿وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ﴾. و كذلك الكلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَ ٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾[1]؛ لأنّ توصيف المؤمنين بأوصاف لايدل على وجوب الاتّصاف بها.

و من هذه الآيات قوله تعالىٰ: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾[2]. هذه الآية لا إشكال في تمامية دلالتها على حرمة نقض الميثاق ـ و هو العهد ـ، إلاّ أنّ المراد في الآية هو ميثاق بني إسرائيل مع موسى في العمل بالشريعة. و في الحقيقة راجع إلىٰ ميثاقهم مع الله تعالىٰ.

محصّل الكلام: تمامية الآيتين الأُوليين في الدلالة على وجوب الوفاء بالعهد و الوعد الابتدائيين و حرمة خُلفهما.

الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام

و قد دلّت نصوص على وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد، و هي:

١ ـ صحيحة هشام السابقة آنفاً.

٢ ـ صحيحة شعيب العقرقوقي قال: «قال رسول من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد»[3]. وجه الدلالة: ظهور صيغة الأمر في الوجوب ؛ إذ قوله عليه السلام: «فليف» من قبيل صيغة

١– البقرة: ١٧٧.

٢– المائدة: ١٣.

٣– الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة: ح ٢.

الأمر.

٣ ـ ما رواه في الخصال بسنده الصحيح عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن مصعب الهمداني، قال:«سمعت أبا عبدالله‌عليه السلام يقول: ثلاثة لا عذر لأحد فيها: أداءُ الامانة إلىٰ البرّ و الفاجر، و الوفاءُ بالعهد للبرّ و الفاجر، و بِرّ الوالدين بَرّين كانا، أو فاجرين»[١]، و رواه في الكافي[٢]. وجه الدلالة: ظهور

نفي العُذر في الوجوب؛ لأنّ من العذر اعتذار مُخلف الوعد بأنّ وفائه لم يكن بواجب. مضافاً إلىٰ أنّه مقتضى وحدة السياق؛ لاحتفاف الوفاء بالعهد بذكر واجبين مهمّين.

٤ ـ ما رواه أيضاً في الخصال بسنده الصحيح عن عنبسة بن مصعب، قال:«سمعت أبا عبدالله‌عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة ـ إلىٰ قوله: وفاءٌ بالعهد للبَرِّ و الفاجر...»[٣]. وجه دلالته: صراحة نفي الرخصة في الوجوب.

و رواه أيضاً الكليني في الكافي بنفس السند المزبور.[٤] و لم يرد في عنبسة ذم، بل بعض الروايات يدل على عناية الامام‌عليه السلام إليه، و إن قيل إنه كان ناووسياً أو واقفياً، و له روايات كثيرة، و نقل عنه الأجلاّء. و أما سائر رجال الحديث فمن الثقات و الأجلّاء.

٥ ـ صحيحة عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الثاني، عن موسى بن جعفر ـ في حديث قال:«أكبر الكبائر الإشراك بالله ـ إلىٰ أن قال ـ و منها:...نقض العهد»[٥]. و هذه الصحيحة أدلّ ما في الباب و تشمل بالإطلاق العهد الابتدائي، بل دلّت على أنّه من الكبائر.

لا إشكال في تمامية هذه النصوص سنداً و دلالةً على المطلوب. و النصوص الواردة

١- الخصال: ص ١٢٣ ـ ١٢٤، ح ١٨.

٢- الكافي ج ٥، ص ١٣٢، ح ١.

٣- الخصال: ص ١٢٨، ح ١٢٩.

٤- الكافي: ج ٢، ص ١٦٢، ح ١٥.

٥- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب الجهاد النفس، ح ٢.

في الأمر بالوفاء بالعهد و الوعد و منع نقض العهد و خلف الوعد كثيرة بأضعاف ما ذكرناه. و لكن اكتفينا بذكر هذه النصوص؛ لتماميتها سنداً و دلالةً على المطلوب. و المتفاهم العرفي من العهد و الوعد واحد و إن يظهر من بعض أهل اللغة أنّ العهد التزامٌ بين الطرفين و الوعد التزام من طرف واحد.

٦ ـ ما دلّ من النصوص على عدم عدالة من يخلف الوعد مثل ما رواه الصدوق في الخصال و العيون بأسانيده عن الرضاعليه السلام، عن آبائه عن عليعليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّثهم فلم يكذبهم و و عدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته و ظهرت عدالته و وجبت أُخوّته و حرمت غيبته»[1].

و ما رواه الصدوق بسنده عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «ثلاث من كنّ فيه أوجبت له أربعاً على الناس من إذا حدّثهم لم يكذبهم و إذا و عدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم وجب أن يظهروا في الناس عدالته و تظهر فيهم مروءته و أن تحرم عليهم غيبته و أن تجب عليهم أُخوّته»[2].

و أيضاً روى ما دلّ على ذلك في باب ١٢٢ من أبواب العشرة في كتاب الحج.

هاتان الروايتان و إن كان سندهما المذكور في المقام ضعيفاً، لكن وردت بمضمونها أحاديث أُخرى بأسناد مختلفة، و لا يبعد دعوى الشهرة الروائية لما ورد بهذا المضمون من الروايات.

وجه الدلالة: أنّه لو لم يكن الوفاء بالوعد واجباً، لم يضرّ خلف الوعد بالعدالة؛ ضرورة عدم إضرار ترك الجائز بالعدالة.

و أما حمل الوعد في هذه الروايتين و ما شابههما على الشرط في ضمن العقد، فهو

١- الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٥.
٢- الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٦.

خلاف الظاهر، بل غير محتمل في ارتكاز عامّة أهل العرف.

حكم الوفاء
بمعاهدة الكفار

و قد دلّ بالخصوص على وجوب الوفاء بمعاهدة الكفار ما ورد عن علي أميرالمؤمنين عليه السلام في عهده إلىٰ مالك الأشتر النخعي، قال:

«و إن عَقَدْت بينك و بين عدوك عُقدةً أو ألبَسْتَه منك ذمةً فحُطْ عهدك بالوفاء و اَرْعَ ذمتَك بالامانة، و اجعل نفسك جُنّةً دون ما أعطيت ؛ فانّه ليس من فرائض الله شيءٌ الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً ـ مع تفرُّق أهوائهم و تشتُّت آرائهم ـ من تعظيم الوفاء بالعهود، و قد لزِم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبَلوا من عواقب الغَدْر ؛ فلا تغدِرَنّ بذمّتك و لا تخيِسَنَّ عدوّك... و قد جعل الله عهده و ذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته و حريماً يسكُنون إلىٰ منعَته و يستفيضون إلىٰ جواره ؛ فلا إدغال و لا مُدالسة و لاخِداعَ فيه... و لا يَدْعُوَنَّك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ الله، إلىٰ طلب انفساخه بغير الحق».[1]

قوله: «حُط عهدك» فعل أمر من حاطه يحوطه، أي حفظه و صانه. و المقصود احفظ عهدك مع عدوّك.

قوله عليه السلام: «فانّه ليس من فرائض الله...»؛ بمعنى ليس الناس أكثر اجتماعاً و لا أشدّ التزاماً بفعل فريضةٍ أكثر و أشدّ مما اجتمعوا و التزموا بالوفاء بالعهد، و لا يُعظِّمون شيئاً من الفرائض أكثر أو أشد من تعظيمهم الوفاء بالعهد.

قوله عليه السلام: «استوبلوا» مأخوذ من الوبيلة ؛ أي المهلكة. و المقصود تعليل الفقرة السابقة بأنّ الناس وجدوا و أحسّوا بالوجدان ما في خلف الوعد و نقض العهد من المهالك و المصائب.

قوله عليه السلام: «و لا تخيَسَنّ بعهدك» مأخوذٌ من فعل «خاس بعهده»؛ أي نقضه و خان بنقضه. و المقصود: النهي الأكيد عن الخيانة بنقض العهد.

١- نهج البلاغة صبحى الصالح: الكتاب ٥٣ ص ٤٤٣.

و قولهعليه السلام: «و لاتَختِلَنَ...» مأخوذ من الخَتَل ؛ أي الغدر و المكر. و المقصود النهي الأكيد عن غدر العدوّ و المكر به بنقض العهد.

قولهعليه السلام: «أفضاه» أي أفشاه و نشره. قوله: «مَنْعتِهِ» يعني قوّة تمتنع و تدافع بها عن نفسه قوله: «فلا إدغال و لا مدالسة»، الإدغال: يعني الإفساد، و المدالسة: يعني الخيانة.

و المقصود: أنّ الله تعالىٰ جعهل العهد و الميثاق بين العباد مأمناً. و قد أفشا هذا المأمن و نشره بين العباد، و جعله حريماً لهم يسكنون به إلىٰ قوّة و مكنة يلتجئون و يفزعون إليه بسرعةٍ حتى لا يكون بينهم إفساد و لا خيانة، و لا مخادعة بسبب الوفاء بالعهد.

قولهعليه السلام: «و لا يدعونّك...» يعني و لا يلجئنّك و لا يدعونّك ضيق عرض عليك بسبب وفاءِك بمعاهدتك عدوَّك إلىٰ نقض العهد.

فإنّ هذه النصوص تشمل المعاهدة مع الكفّار بالإطلاق و العموم. و لكن يعتبر في مشروعية المعاهدة مع الكفار و وجوب الوفاء بها شروط و اصول مستفادة من الكتاب و السنة.

و قد بحثنا عن هذه الشروط في مباحث فقه الحكومة و السياسة.

تنقيح كلمات الأصحاب و ردّ دعوى الإجماع على الجواز

أما أدلّة المجوّزين لخلف الوعد و النافين لحرمة نقض العهد، فعمدتها، الشهرة الفتوائية و سيرة المتشرعة.

أما الشهرة فقد نُسِب إلىٰ الأصحاب أنّهم لم يفتوا بحرمة نقض العهد الابتدائي و لا خلف الوعد، بل حكموا بكراهة ذلك.

قال الشيخ الأنصاري ـ بعد نقل نصوص المقام ـ :«و هذه الأخبار و إن دلّت بظاهرها على وجوب الوفاء، لكن قيل: إنّ الظاهر إطباق كلمات الأصحاب ـ عدا قليل من متأخّري

المتأخرين ـ على عدم الوجوب، كما يظهر من اتّفاقهم على عدم وجوب الوفاء بالشرط الغير المشترط في عقد لازم، و ما دلّ من الأخبار على جواز نقض اليمين إذا كان ـ أو صار ـ ترك ما حلف عليه راجحاً».[1]

يستفاد من كلامه: أوّلاً: أنّ نسبة القول بعدم وجوب الوفاء بالعهد و حرمة نقض العهد و خلف الوعد إلىٰ الأصحاب إلاّ متأخر المتأخرين ليس نظره الشريف؛ حيث نسب ذلك إلىٰ قائل مجهول. و ثانياً: تأييد المشهور باتفاق الأصحاب و عدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير العقد اللازم، و ما دلّ على جواز نقض اليمين إذا كان راجحاً. و لكن في تأييده بذلك نظرٌ؛ إذ الشرط غير العهد و الوعد الابتدائي فانّهما حقيقتان متغايرتان، بل الشرط خارجٌ عن حقيقة الوعد قطعاً، كما هو واضح. فالقياس مع الفارق. كما أنّ جواز نقض اليمين ـ إذا كان، أو صار ترك فعله راجحاً ـ لا ربط له بالوفاء بالعهد و الوعد لو خُلّي و طبعه مع قطع النظر عن عروض العنوان الراجح على النقض.

و أما قوله تعالىٰ: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾[2]، فلا ربط له بالوعد و العهد أساساً، و لا سيّما إذا كانا بالداعي العقلائي في الأُمور المشروعة، كما هو واضح.

و لكن السيد الخوئى ـ بعد الإذعان بكثرة الروايات الدالّة على حرمة خلف الوعد و تمامية دلالتها ـ قال:

«و مع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهة مخالفته حتى المحدثين منهم ـ كصاحبي الوسائل و المستدرك و غيرهما ـ، مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها. و لكنا قد حقّقنا في علم الأُصول أنّ إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها، كما

١- كتاب القضاء و الشهادات، للشيخ الأنصارى: ص ٣٠٩.

٢- البقرة: ٢٢٥ / المائدة: ٨٩.

أنّ عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها، إلاّ إذا رجع إعراضهم إلىٰ تضعيف الرواية، و رجع عملهم إلىٰ توثيقها. و إذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها و حملها على الاستحباب»[١]. و فيه: أنّ إعراض مشهور القدماء غير ثابت. و قد عرفت في أوائل البحث من كلام علي بن إبراهيم وجوب الوفاء بالعهد الابتدائي و حرمة نقضه.

و قد أذعن صاحب الحدائق بأنّ القول بوجوب الوفاء بالوعد قويٌّ؛ حيث إنه استدرك عدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير ضمن العقد بقوله:«إلاّ أن يقال: بوجوب الوفاء بالوعد، كما دل عليه ظاهر القرآن، و يدل عليه أيضاً بعض الأخبار، و إليه جنح بعض مشايخنا المتأخرين و هو قويٌ»[٢]. مدلول ذيل كلامه ذهاب بعض المتأخرين إلىٰ وجوب الوفاء بالوعد، و لا دلالة لكلامه على فتوى القدماء بالاستحباب.

و قد يستدل لذلك بإجماع الفقهاء على نفي وجوب الوفاء و حرمة خلف الوعد الابتدائي. و فيه: أنّ الإجماع لم يرد في كلمات من دأبه دعوى الإجماع و نفي الخلاف، كشيخ الطائفة، و صاحبي الجواهر و الحدائق، و كثيرٍ من الأصحاب، بل نسبه الشيخ إلىٰ قائل مجهول.

أما فتوى المشهور، فلا تصلح للدليلية على رفع اليد عن مدلول هذه النصوص المستفيضة الواضحة في دلالتها. كيف وإن الشهرة الفتوائية في نفسها ليست بحجّةٍ إذا لم يكن في مقابلها نصٌّ، فكيف تكون حجّةً إذا كانت في مقابلها نصوص مستفيضة واضحة الدلالة؟! من أجل ذلك لم يجتريء السيد الخوئي على الفتوى بالجواز؛ حيث إنه في ختام البحث عن ذلك قال:«و مع ذلك كلّه فرفع اليد عن ظهور الروايات، و حملها على الاستحباب يحتاج إلىٰ الجرأة، و الأوفق بالاحتياط هو الوفاءُ بالوعد»[٣].

١- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص.

٢- الحدائق الناضرة: ج ٢٠، ص ٩٩.

٣- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.

و قد نسب صاحب الجواهر عدم وجوب الوفاء بالوعد إلىٰ الأصحاب من غير جزمٍ بقوله:«على ما يظهر»، من غير دعوى الإجماع على ذلك، بل استظهر من بعض الآيات و الأخبار وجوب الوفاءِ بالوعد؛ حيث إنه ـ بعد نفي ترتيب الأثر على ما شُك في كونه إقراراً من القول أو الفعل؛ تمسّكاً بأصل البرائة، و إنكار وجود الدليل على ترتيب الأثر عليه ـ علّل إنكاره بقوله:«إذ الأصحاب لم يقولوا بوجوب الوفاء بالوعد على ما يظهر و إن كان ظاهر بعض الآيات و الأخبار وجوب الوفاء بالوعد»[١]. مع أنّ دأبه دعوى الإجماع في مثل هذه المسائل المهمة، فلو كان هناك إجماعٌ بين الأصحاب، لذكره.

و في موضع آخر: أناط عدم نفوذ الإقرار المعلّق بعدم وجوب الوفاء بالوعد بقوله:«ليس هو من الملزِمات الشرعية؛ بناءً على عدم وجوب الوفاءِ بالوعد»[٢]. هذا التعبير منه يُشعر بعدم كون نفي وجوب الوفاءِ بالعهد قطعياً.

و قد استدل السيد اليزدي لوجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد بعموم أدلّة الوفاء بالوعد بقوله: «و أيضاً يشمله عموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالوعد؛ إذ يصدق عليه الوعدحقيقةً... و دعوى أن الوفاءَ بالوعد غير واجب عند هم و لا يمكن الاستدلال بالأخبار المشار إليه مدفوعة أوّلاً: بمنع عدم الوجوب؛ فانّ ظاهرها الوجوب. و قد نُقِل عن جماعة الفتوى به»[٣].

و ممن يظهر منه حرمة خلف الوعد المحقق الأردبيلي؛ حيث إنّه عدّ خلف الوعد من المحرّمات القادحة في العدالة، بقوله:«و يُفهم من الأخبار...تحريم امور لم يَعُدّوها، و الظاهر أنّها مخلّة بالعدالة:... منها خلف الوعد»[٤].

١- جواهر الكلام: ج ٣٥، ص ٦.
٢- جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٥ ـ ٢٦.
٣- حاشية كتاب المكاسب: ج ٢، ص ١٩٧.
٤- مجمع الفائدة: ج ١٢، ص ٣٥٢.

و قد حكاه المحقق النراقي عن صريح جماعةٍ؛ حيث قال:«و قد صرح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقاً و جعلوا الخلف معصية و لا شك أن كل ما يلتزم به وعدٌ»(١).

و على أيّ حال لا إجماع في البين؛ إذ لم يدّع الإجماع في المسألة أحدٌ ممن دأبه دعوى الإجماع في موارده من القدماء و المتأخرين كشيخ الطائفة و الحلّيين، و المحققين و الشهيدين و صاحبي الحدائق و الجواهر و الشيخ الأعظم، بل إنّه‌ نسب نفي الخلاف إلىٰ قائل مجهول. بل عرفت ذهاب جماعة من الأصحاب إلىٰ وجوب الوفاء بالوعد و حرمة خُلفه. نعم لا يمكن إنكار شهرة عدم وجوب الوفاء و جواز الخُلف بينهم.

و لكن الشهرة الفتوائية القدمائية ـ فضلاً عن غيرها ـ ليست بحجّة و إعراض المشهور ليس بموهن لسند خبر صحيح واحد، فضلاً عن نصوص صحيحة مستفيضة، و لا سيّما مع دلالة الآيات الشريفة على الحرمة من دون قصور في الدلالة، و تطبيق الامام‌ عليه السلام بعض الآيات الصريح في الحرمة على خلف الوعد في الصحيح.

الاستدلال للجواز بسيرة المتشرعة

أما السيرة، فقد ادّعى السيد الخوئي قيام سيرة المتشرعة على جواز خلف الوعد، بل ادّعى قطعية هذه السيرة و جعَلها قرينة على حمل ما ورد من الأمر بالوفاء على الاستحباب و ما ورد من النهي عن النقض على الكراهة؛ حيث قال:«فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد، و كراهة مخالفته»(٢).

و يرد عليه أوّلاً: أنّ أصل إحراز استقرار هذه السيرة من المبالين بالدين مشكل جدّاً، فضلاً عن دعوى قطعيتها و عن إحراز اتصالها بزمن المعصومين‌ عليهم السلام؛ إذ من المحتمل جدّاً

١- عوائد الايام: ص ٤٧.
٢- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.

حدوثها في العصور المتأخّرة. بل الذي نشاهده من المتشرّعة المبالين تقبيح خلف الوعد و اتهام مخلف الوعد و ناقض العهد بعدم المبالاة في دينه.

و ثانياً: أنّ بعض نصوص المقام صريحٌ في وجوب الوفاء و حرمة النقض و الخلف، و غير قابل للحمل على استحباب الوفاء أو كراهة الخُلف، كقولهعليه السلام:«فمن أخلف فبخُلف الله بدأ. و ذلك قوله: يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لاتفعلون» في صحيحة هشام[1]؛ إذ طبّق الامامعليه السلام الآية على خلف الوعد. أفهل ترى كون قوله تعالىٰ: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ﴾ مناسباً للتوعيد و التهديد على فعل مكروه أو ترك مندوب؟! و مجرد استبعاد ذلك لا يصلح لرفع اليد عن صريح هذه النصوص و لتأويل الآية عن صريحها بعد تطبيق الإمامعليه السلام خلف الوعد عليهما. بل لا وجه للاستبعاد.

و من قبيل ذلك قولهعليه السلام:«لا عُذر لأحد»، و قولهعليه السلام:«لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنّ رُخصة» في خبري ابني مصعب.

بل في صريح صحيحة عبدالعظيم عدَّ الامامعليه السلام نقض العهد من قبيل الكبائر، فكيف يمكن حمله على الكراهة؟!.

مقتضى التحقيق
في نهاية الشوط

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط: عدم جواز نقض العهد و خلف الوعد.

و ذلك أوّلاً: لدلالة النص الصحيح على تطبيق قوله تعالىٰ:﴿كَبُرَ مَقْتاً ...﴾ على خلف الوعد.

و ثانياً: لدلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْؤولاً﴾. و ذلك لا لظهور

١- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة: ح ٣.

الأمر حتى يمكن حمله على الاستحباب، بل إنّما لقوله:«إنّ العهد كان مسؤولاً»؛ إذ لا يُسئل يوم القيامة عن الحكم غير الالزامي الجائز تركه. و لفظ «العهد» بدلالة «أل» الاستغراق يشمل بعمومه أو إطلاقه مطلق العهود ابتدائياً كان أو ضمن العقد اللازم. و لم يرد له مخصّصٌ في رواية ضعيفة حتى ينجبر ضعفها بالشهرة الفتوائية.

و ثالثاً: لصراحة صحيحة عبد العظيم في كون نقض العهد من الكبائر. و دعوى انصراف العهد في هذه الصحيحة إلىٰ الشرط الواقع في ضمن العقد اللازم، لا شاهد لها، بل لا مناص من دفع احتمال ذلك بأصالة الحقيقة. و قد عرفت معناه الحقيقي في بداية البحث. و أما الإجماع على الجواز، فلم يتفوّه به أحدٌ من الأصحاب.

و لا يخفى أنّ عنواني العهد و الوعد من قبيل العناوين العرفية المحضة المأخوذة في الخطابات الشرعية بمعناها اللغوي العرفي. و عليه فكل مقاولة و قرار و أيّ تقاول و تبانٍ مع شخص ـ أُطلق عليه عند أهل العرف عنوان العهد و الوعد ـ، يجب الوفاءُ به و يحرم نقضه.

و لا فرق بين كون طرف الوعد بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميّزاً؛ لإطلاقات نصوص المقام من هذه الجهة. و يؤيّد ذلك خبر الحارث الأعور، عن عليعليه السلام قال:«لا يصلح من الكذب جدٌّ و لا هزلٌ، و لا أن يعد أحدكم صبيّةً ثمّ لا يفي لها؛ إنّ الكذب يهدي إلىٰ الفجور، و الفجور يهدى إلىٰ النار، و مايزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر، و ما يزال أحدكم يكذب حتّى لا يُبقي موضعَ إبرةِ صدقٍ، فيسمّى عندالله كذّاباً»(١).

أما وجه الدلالة، فليس ظهور قولهعليه السلام «و لا أن يعد» ـ حتى يقال: إنّه عطف على قوله:« لا يصلح...» الظاهر في نفي الرجحان و الصلاحية لا نفي الجواز، فلا يدل على الحرمة، مع أنّه يرد على هذا القائل أنّ إسناده إلىٰ الكذب الجدّ قرينة على إرادة الحرمة منه، بل وجهُها

١- الوسائل: ب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.

أنّ الإمامعليه‌السلام جعل خُلف الوعد في حكم الكذب من حيث الحرمة، كما أذعن بذلك الشيخ الأعظم ـ بعد ذكر هذا الخبر ـ بقوله:«و إنّ إطلاق الكذب عليه في الرواية؛ لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أنّ سائر الإنشاءات كذلك؛ و لذا ذكر بعض الأساطين: أنّ الكذب و إن كان من صفات الخبر، إلاّ أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبيء عنه»[١]. هذا، مع أنّ عدم بلوغ طرف الوعد لا دخل له في تكليف البالغ الذي صدر منه الوعد، كما أنّه لا يكون مانعاً من صدق الوعد.

نعم يعتبرفي متعلّق الوعد و العهد أن يكون من الأُمور المهمة المعتنى بها؛ بحيث يطلق عليه الوعد و العهد و خُلفهما عرفاً. دون الأُمور الحقيرة الجزئية غير المعتنى بها عند عامّة المتشرعة؛ لانصراف نصوص المقام عن الثاني، و لإمكان إحراز سيرة المتشرّعة على الجواز في الأشياء الحقيرة غير المهمّة في نظرهم. و المرجع في تشخيص حد الاهتمام و مصاديق ذلك هو العرف العام المتشرّعين المبالين، إلّا أنّ يثبت بدليل شرعي أهميّة مورد فهو المتّبع و ان لم ير أهل العرف أهمية له. و أما مجرّد تضييع الوقت بخلف الوعد، فليس ملاك حرمة الخُلف؛ إذ ليس بمثابة يوجب الحرمة. و أمّا العبارات الدالّة على الوعد و العهد، فالصريحة فيهما؛ كقولك: وعدتك، واعدتك، واعدنا، تواعدنا، عاهدتك، عاهدنا، تعاهدنا، قرّرنا و نحو ذلك من مترادفاتها مما هو ظاهرٌ عرفاً في الوعد و العهد.

و أما عند الشك في صدق الوعد و العهد ـ و لو لأجل قلّة أهمّيته ـ، فلا يثبت وجوب الوفاء و لا حرمة النقض؛ لعدم تكفّل الخطابات الشرعية و القانونية ـ الملقاة على سبيل القضايا الحقيقية ـ لإثبات موضوعاتها، كما قُرّر ذلك في محلّه.

١- كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري: ج ٢، ص ١٥.

تحقيق في حكم المعاهدات مع الدُّوَل الأجنبية

نظرة إلىٰ المعاهدة مع الكفّار في عهد النبي صلى الله عليه وآله

المعاهدة بين رؤساء الحكومة الإسلامية و بين رؤساء الكفر كان أمراً واقعاً في عهد النبي صلى الله عليه وآله، إما لأجل السدّ و الممانعة عن اشتعال الحرب و التعايش السِّلمي، و إما للمهادنة و الصلح بعد الحرب و القتال؛ لقطع استمرار القتال، كما أُشير إلىٰ ذلك في الآيات القرآنية.

من هذه الآيات قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾[١]. و قد حكى الطبرسي[٢] عن الفرّاء أنّ هذه الآية نزلت في معاهدةٍ بين قوم من بني كنانة و بني ضمرة كان قد بقي من أجَلهم تسعة أشهر أُمر بإتمامها؛ لعدم مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وآله و لعدم نقضهم العهد. و نقل عن ابن عباس أنّها نزلت في عقد هُدنةٍ و صلحٍ بين النبي صلى الله عليه وآله و بين أهل الهجر، و أهل البحرين.

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ فَمَا ٱسْتَقَامُوا لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا لَهُمْ...﴾[٣]. و قد وقع الخلاف في المقصود من الذين عاهدوا النبي صلى الله عليه وآله، فقد نقل الطبرسي[٤] عن ابن عباس أنّهم كانوا قبيلة قريش، و عن قتادة و ابن زيد أنّهم كانوا أهل مكة

١- التوبة: ٤.

٢- حيث قال: قال الفرّاء استثنى الله تعالىٰ من براءته و براءة رسوله من المشركين قوماً من بني كنانة و بني ضمرة كان قد بقي من أجلهم تسعة أشهر أمراً بإتمامها لهم لأنّهم لم يظاهروا على المؤمنين و لم ينقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. و قال ابن عباس عنى به كل من كان بينه و بين رسول الله صلى الله عليه وآله عهد قبل البرائة و ينبغي أن يكون ابن عباس أراد بذلك من كان بينه و بينه عقد هدنة و لم يتعرّض له بعداوة و لا ظاهر عليه عدوّاً؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله صالح أهل الهجر و أهل البحرين وايلة و دومة الجندل و له عهود بالصلح و الجزية و لم ينبذ إليهم بنقض عهد و لا حاربهم بعد و كانوا أهل ذمّة إلىٰ أن مضى لسبيله صلى الله عليه وآله و وفى لهم بذلك من بعده. / تفسير مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٥ ـ ٦.

٣- التوبة: ٧.

٤- حيث قال: و اختلف في هؤلاء من هم؟ فقيل: هم قريش عن ابن عباس و قيل: هم أهل مكة الذين عاهدهم رسول

في صلح الحديبية، و عن قائل مجهول أنّهم من قبائل بكر: بنو خُزيمة، و بنو مدلج، و بنو ضمرة، و بنو الدئل في الحديبية فنقض العهد بعضُهم و وفىٰ بعضهم.

و لا فرق بين الإمام عليه السلام و نائبه الخاص و العام في جواز الصلح و الذمام و إنشاء عقد الذمّة و المعاهدة و عقد المهادنة، كما أشار إلىٰ ذلك كلّه في الجواهر؛ حيث قال: «و الإمام عليه السلام يُذِمّ لأهل الحرب عموماً و خصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة، بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى؛ لأنّ ولايته عامة، و الأمر موكول إليه في ذلك و نحوه و كذا من نصبه الإمام عليه السلام ـ للنظر في جهة يذم لأهلها ـ عموماً و خصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة أيضاً؛ لأنّه فرع من له ذلك. أما في غير ما له الولاية عليه، فهو كغيره من المسلمين»[1].

حاصله: أنّ للإمام عليه السلام و نائبه الخاص و العام عقد الذمة مع المشركين على حسب ما يرونه من المصلحة؛ لأنّ النائب فرع الإمام الذي هو الأصل في الولاية. و أنّه لا يجوز للنائب إدخال ما هو خارج عن تحت ولايته في شرائط الذمة و مفاد عقده، مثل ما ليس بمصلحة الإسلام و المسلمين.

و قال قدس سره: «في التحكيم الذي هو العقد مع الكفار بعد التراضي على أن ينزلوا على حكم حاكم، فيعمل على مقتضى حكمه... يجوز أن يعقد العهد على حكم الإمام عليه السلام أو غيره ممن نصبه للحكم و إن كان فيه بعض القصور، و على كل حال فلا خلاف في مشروعيته، و قد

الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية فلم يستقيموا و نقضوا العهد، بأن أعانوا بني بكر على خزاعة، فضرب لهم رسول الله صلى الله عليه وآله بعد الفتح أربعة أشهر يختارون أمرهم إما أن يسلموا و إما أن يلحقوا بأيّ بلاد شاءوا فأسلموا قبل الأربعة الأشهر عن قتادة و ابن زيد. و قيل: هم من قبائل بكر بنو خزيمة و بنو مدلج و بنو ضمرة و بنو الدئل و هم الذين كانوا قد دخلوا عهد قريش يوم الحديبية إلىٰ المدة التي كانت بين رسول الله صلى الله عليه وآله و بين قريش فلم يكن نقضها إلاّ قريش و بنو الدئل من بكر فأمر بإتمام العهد لمن لم يكن له نقض إلىٰ مدته. و هذا القول أقرب إلىٰ الصواب؛ لأنّ هذه الآيات نزلت بعد نقض قريش العهد و بعد فتح مكة (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم) معناه: فما استقاموا لكم على العهد؛ أي ماداموا باقين معكم على الطريقة المستقيمة فكونوا معهم. / تفسير مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٩.

١ـ جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٩٧.

رواه العامة و الخاصة...»[١].

و عليه فلا إشكال في دلالة الآيات القرآنية بالخصوص على مشروعية المعاهدة بين وليّ أمر المسلمين و رؤساءِ الدولة الإسلامية و بين رؤساءِ الدُّوَل الكافرة حسب ما يراه وليُّ الأمر من المصلحة. كما لا خلاف بين الفقهاء في ذلك كما عرفت من كلام صاحب الجواهر؛ إذ لم يفرّق بين الإمام المعصوم و بين نائبه العام أو الخاص في ذلك و نفي الخلاف فيه، كما عرفت.

هذا مضافاً إلىٰ إطلاقات الأمر بالوفاء بالعهد و حرمة نقضه، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾[٢] ؛ لدلالته بظاهر صيغة الأمر و بالإطلاق بل بالعموم ـ على التحقيق ـ على وجوب الوفاء بمطلق العهد. و قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[٣]؛ لصراحة صحيحة هشام[٤] في تفسيره بنقض العهد و خلف الوعد. و قوله تعالىٰ في وصف المؤمنين: ﴿وَ ٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾[٥]. و قوله تعالىٰ: في وصف المؤمنين المفلحين: ﴿وَ ٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾[٦]، و غير ذلك من الآيات.

و إطلاقات النصوص المستفيضة، مثل معتبرة عنبسة بن مصعب، قال:«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة ـ إلىٰ قوله: وفاءٌ بالعهد للبرِّ و الفاجر...»[٧]. وجه دلالته: صراحة نفي الرخصة في الوجوب. و مثله خبر الحسين بن مصعب

١- جواهر الكلام: ج ٢١، ص ١١٠.
٢- الإسراء: ٣٤.
٣- الصفّ: ٢ و ٣.
٤- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، ح ٣.
٥- البقرة: ١٧٧.
٦- المؤمنون: ٨.
٧- الخصال: ص ١٢٨، ح ١٢٩.

الهمداني[١]. و من هذه النصوص صحيحة عبدالعظيم الحسني عن أبي جعفر الثاني، عن موسى بن جعفر ـ في حديث قال: «أكبر الكبائر الإشراك بالله ـ إلىٰ أن قال ـ و منها:... نقض العهد»[٢]. و هذه الصحيحة أدلّ ما في الباب و تشمل بالإطلاق العهد الابتدائي، بل دلّت على أنّه من الكبائر.

و قد دلّ بالخصوص على وجوب الوفاء بمعاهدة الكفار ما ورد عن على أميرالمؤمنين عليه السلام في عهده إلىٰ مالك الأشتر النخعي، قال:

«و إن عَقَدْت بينك و بين عدوك عُقدةً أو ألبَسْتَه منك ذمةً فحُطْ عهدك بالوفاء و أرْعَ ذمتَك بالامانة، و اجعل نفسك جُنّةً دون ما أعطيت ؛ فانّه ليس من فرائض الله شيءٌ الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً ـ مع تفرُّق أهوائهم و تشتُّت آرائهم ـ من تعظيم الوفاء بالعهود، و قد لزِم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبَلوا من عواقب الغَدْر ؛ فلا تغدِرَنّ بذمّتك و لا تخيِسَنَّ عدوّك... و قد جعل الله عهده و ذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته و حريماً يسكُنون إلىٰ منعَته و يستفيضون إلىٰ جواره ؛ فلا إدغال و لا مُدالسة و لاخِداعَ فيه... و لا يَدْعُوَنَّك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ الله، إلىٰ طلب انفساخه بغير الحق».[٣]

قوله: «حُط عهدك» فعل أمر من حاطه يحوطه، أي حفظه و صانه. و المقصود احفظ عهدك مع عدوّك.

قوله عليه السلام: «فانّه ليس من فرائض الله...»: بمعنى ليس الناس أكثر اجتماعاً و لا أشدّ التزاماً بفعل فريضةٍ أكثر و أشدّ مما اجتمعوا و التزموا بالوفاء بالعهد، و لا يُعظّمون شيئاً من الفرائض أكثر أو أشد من تعظيمهم الوفاء بالعهد.

قوله عليه السلام: «استوبلوا» مأخوذ من الوبيلة ؛ أي المهلكة. و المقصود تعليل الفقرة السابقة

١- الخصال: ص ١٢٣ ـ ١٢٤، ح ١٨ / الكافي: ج ٥، ص ١٣٢، ح ١.
٢- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب الجهاد النفس، ح ٢.
٣- نهج البلاغة صبحى الصالح: الكتاب ٥٣ ص ٤٤٣.

بأنّ الناس وجدوا و أحسّوا بالوجدان ما في خلف الوعد و نقض العهد من المهالك و المصائب.

قوله عليه السلام: «و لا تخيَسَنّ بعهدك» مأخوذٌ من فعل «خاس بعهده»؛ أي نقضه و خان بنقضه. و المقصود: النهي الأكيد عن الخيانة بنقض العهد.

وقوله عليه السلام: «و لاتَختِلَنّ...» مأخوذ من الخَتَل ؛ أي الغدر و المكر. و المقصود النهي الأكيد عن غدر العدوّ و المكر به بنقض العهد.

قوله عليه السلام: «أفضاه» أي أفشاه و نشره. قوله: «مَنْعتِهِ» يعني قوّة تمتنع و تدافع بها عن نفسه قوله: «فلا إدغال و لا مدالسة»، الإدغال: يعني الإفساد، و المدالسة: يعني الخيانة.

و المقصود: أنّ الله تعالىٰ جعهل العهد و الميثاق بين العباد مأمناً. و قد أفشا هذا المأمن و نشره بين العباد، و جعله حريماً لهم يسكنون به إلىٰ قوّة و مكنة يلتجئون و يفزعون إليه بسرعةٍ حتى لايكون بينهم إفساد و لا خيانة، و لا مخادعة بسبب الوفاء بالعهد.

قوله عليه السلام: «و لا يدعونّك...» يعني و لا يلجئنّك و لا يدعونّك ضيق عرض عليك بسبب وفاءِك بمعاهدتك عدوَّك إلىٰ نقض العهد.

فإنّ هذه النصوص تشمل المعاهدة مع الكفّار بالإطلاق و العموم. و لكن يعتبر في مشروعية المعاهدة مع الكفار و وجوب الوفاء بها شروط و اصول مستفادة من الكتاب و السنة.

الأُصول المحكّمة في المعاهدات مع الدُّوَل الأجنبية

أهم ما ينبغي بل يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاتها في المعاهدة مع رؤساء الدّوَل الأجنبية من الأُصول الشرعية ما يلي:

أصل نفي سلطة الدّوَل الكافرة على الدولة الإسلامية

من أهم ما ينبغي مراعاته على مسؤولي الدولة الإسلامية في المعاهدات الدولية عدم سُلطة الدّوَل الكافرة، و سدّ طرق أيّ استيلاءٍ لها على الدولة الإسلامية. و ذلك بدليل قاعدة نفي السبيل المستفادة من قوله: ﴿وَ لَن يَجْعَلَ ٱللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[١]. و قد بحثنا عن مفاد هذه الآية في الجزء الأولّ من كتابنا: «مباني الفقه الفعّال».

حاصل تقريب الاستدلال بها: أنّ المنفي إنّما هو السبيل الناشيء من تشريع الحكم؛ لوضوح وجود السبيل التكويني الناشئ من الأسباب الخارجية للكفار. و جعل السبيل إذا تعدّى بـ«إلى» يفيد ايجاد الطريق و إمكان الوصول، كقوله تعالىٰ: ﴿لله عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.[٢] و إذا تعدّى بـ«على» يفيد إيجاد السلطة و الاستيلاء. و هذا معلومٌ لمن تتبّع في معاجم اللغة و تأمّل في موارد استعمالهما.

و حيث لا يعقل نفي السلطة التكوينية الخارجية؛ لما نشاهده بالوجدان من سلطة الكفار على المسلمين في طي القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الكتاب من جريان سنة الله تعالىٰ على إملاء الكفار و إمهالهم في مطامع الدنيا و زخارفها و القدرة و السلطة المادّية.

١- النساء: ١٤١.

٢- آل عمران: ٩٧.

و أما الإشكال على دلالة النصوص بأنّ المراد من السبيل في هذه الآية إنّما هو الحجة والبرهان و الغلبة بها على الكفّار في الاستدال لإثبات التوحيد و حقّانية الدين، أو ذلّة الكفار و عزّة المؤمنين في القيامة؛ لما دلّ على ذلك من النصوص، فقد أجبنا عنه هناك[١] أوّلاً: بضعف أسناد الروايات المشار اليها. و ثانياً: بأنّ الغلبة في الحجة أو عذاب القيامة لا يناسبهما التعبير بالجعل. و ثالثاً: بأنّه ـ على فرض مناسبة إسناد الجعل ـ تكون الغلبة في الحجة أو في القيامة بعض مصاديق السلطة، و الآية تشمل بعمومها نفي جميع أنحاء السلطات، و ذلك بدلالة ما جاء فيها من النكرة في سياق النفي. فلا وجه لتخصيص هذا العموم. و أما مسبوقية الآية بما يرتبط بالقيامة فلا توجب هدم ظهورها.

و عليه فلا مناص من إرادة نفي السبيل و السلطة الناشئة من التشريع. فيكون ظاهر الآية أنّ الله تعالىٰ لن يجعل في دفتر التشريع أيّ حكم يوجب العمل به سلطة الكفار على المؤمنين.

حفظ شعائر الدين
و معالم المذهب

من الأُصول الشرعية المهمة التي يجب مراعاتها على مسؤولي الدولة الإسلامية في مذاكراتهم و معاهداتهم مع الدّوَل الكافرة التحفّظ على شعائر الدين و معالم المذهب؛ بأن يدوّنوا متن المذاكرات و المعاهدات بنحوٍ لا يشتمل على جملة أو تعبير يستتبع تقنينها و العمل بها اندراس شعائر الدين و معالم المذهب و لو تدريجاً، كالمعاهدات الثقافية و الحقوقية، و كمعاهدة سياحة الأجانب من الكفار في البلاد الإسلامية؛ لما في متن هذه المعاهدة من المسامحة في مراعاة أحكام الستر و الحجاب و العفاف، فتسافر النساء السياحات الكافرات إلىٰ البلاد الإسلامية عاريات متبرّجات سافرات فيعاشرن النساء المسلمات و يروّجن السفور و العُرى و يُذهبن الحياءَ عنهنّ. فإنّ هذه الظاهرة الشؤمة تستتبع

١- مباني الفقه الفعّال: ج ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

تدريجاً محق أحكام الدين و اندراس معالم الإسلام، أو إمضاء معاهدات في تعليم الصبيان و الشباب من المسلمين يوجب إذهاب الحياء و إشاعة الفساد و الفحشاء بينهم بعنوان توحيد المنهج التربوي و التعليمي العالمي و نحو ذلك من العناوين الجاذبة الخادعة.

صيانة الأسرار و عدم
إذاعة الأخبار السريّة العسكرية

من أهم ما يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية في مذاكراتهم و مبادلاتهم و معاهداتهم مع الدّوَل الأجنبية حتى الإسلامية، فضلاً عن الكافرة صيانة أسرار الحكومة و كتمان الأُمور الواجب إخفاءها التي في إفشائها خوف ضرر و خطر على المسلمين و كيان النظام الإسلامي، و لا سيّما الأخبار السرّيّة العسكرية و الدفاعية.

و قد وردت نصوص متظافرة أكّدت على كتمان السر و حفظ الأسرار الشخصية، فضلاً عن أسرار المسلمين و نظام الحكومة و الدولة الإسلامية، و لا سيما مهمّات الأُمور العسكرية و الصنايع الدفاعية.

فإنّ هذه الامور المهمة ـ التي بإذاعتها يُخاف على المسلمين و كيان الحكومة الاسلامية ـ تدخل في نطاق هذه النصوص العامة بالفحوى بتنقيح الملاك القطعي، بل الأولوية القطعية. و إليك نبذةٌ من هذه النصوص:

١ ـ ما رواه الصدوق في كتبه ـ العيون، و المعانى، و الخصال، و المجالس ـ بأسناده عن الرضا عليه‌السلام و عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون فيه ثلاث خصال، الحديث، و ذكر فيه كتمان سرّه»[١].

٢ ـ ما روى عن الصادق عليه‌السلام ـ في حديث ـ قال: «افشاء السرّ سقوط»[٢].

١- الوسائل: ج ١١، ص ١٥١، ب ٤ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٠.

٢- تحف العقول: ص ٣١٥ / بحار الأنوار: ج ٧٥، ص ٢٢٩، ح ١٠٧.

٣ ـ ما رواه البرقي بسنده عن الأحول و غيره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إظهار الشيء قبل أن يُستحكم مفسدةٌ له»[١].

٤ ـ ما رواه في البحار عن الصادق عليه السلام، قال: «سرّك من دمك، فلا يجرين من غير أوداجك»[٢]. هذا كناية عن إفشاء السرّ عند الأجانب.

٥ ـ ما رواه الصدوق في الأمالي بقوله: «و قال الصادق عليه السلام لبعض أصحابه: لا تُطلِع صديقك من سرّك إلاّ على ما لو اطلع عليه عدوّك لم يضرّك، فإنّ الصدوق قد يكون عدوّاً يوماً ما»[٣].

هذه النصوص المطلقة متظافرة متواترة فوق حدّ الاحصاء في هذا المجال، و هي تشمل محل الكلام بالفحوى القطعي.

و هاهنا طائفة من النصوص دلّت على وجوب حبس جواسيس الكفّار و الدّوَل الأجنبية المعاندة. ذكرناها و بحثنا عنها في الجزء الحادي عشر من هذا الكتاب. و يستفاد من هذه النصوص أنّ لحفظ السرّ دورٌ كبيرٌ في حفظ كيان الحكومة الإسلامية و أمنية المسلمين.

عدم جواز إتخاذهم أولياء خلال المعاهدات

قد تجرّ المفاضات المقدماتية لغرض عقد المعاهدة مع الكفار بعض المؤمنين المعاهدين إلىٰ إلقاء المحبة و المودّة إلىٰ الكفار المعاهدين، بل قد يتأثّر بعضٌ من حسن بشر الكفار في خلال و ينجذبون إليهم بسبب ابتسامهم الظاهري فإذاً يجدون في أنفسهم محبّة و عُلقةً إليهم، فيعتمدون على أقوالهم و يتكلون على عهودهم و يعتمدون على مواثيقهم بسبب العُلقة الحادثة و المودّة النافذة في قلوبهم الناشئة من انجذابهم إليهم، و ينخدعون و يغترّون بسبب تألّقهم و تزويقهم و يولعون إليهم؛ بحيث تأخذهم سطوة الكفار

١- الوسائل: ب ٣ من أبواب الاحتضار، ح ١١.
٢- بحارالأنوار: ج ٧٢، ص ٧١، ح ١٥ / ج ٧٥، ص ٢٧٨.
٣- الأمالي للصدوق: ص ٧٦٧، ح ١٠.

فيصبح هؤلاء المؤمنون الضعفاءُ النفوس مقهورين للكفار فيختل فكرهم و تهنُ بذلك عزيمتهم، فيتسلّم الكفار بذلك عنان القلم في كتابة متن المعاهدة، فيسيطرون على هؤلاء المؤمنين بحيث يغفلون عن مصالحهم الحاسمة المصيريّة، و ينحطّ حالهم إلىٰ حدّ يصيرون رحماءَ للكفار و أشدّاءَ على مواطنيهم المؤمنين. و إنّ هؤلاء خارجون عن ربقة الإيمان، خائنون لله تعالىٰ و للرسولﷺ و لأهل البيتعليهم السلام و للمؤمنين. و قد تعرّضت آيات كثيرة إلىٰ هذا الأمر المهم. و إليك نماذج منها:

من هذه الآيات، قوله تعالىٰ:

﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ٱلْيَهُودَ وَ ٱلنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللهَ لاَ يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ. فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى ٱللهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾[١].

و قوله تعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَاءُ مِن أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تُخْفِيْ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. هَاأَنْتُمْ أُوْلاَءِ تُحِبُّونَهُمْ وَ لاَ يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَابِ كُلِّهِ وَ إِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ ٱلاَنَامِلَ مِنَ ٱلغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ ٱللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ. إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُكُمْ شَيْئاً إِنَّ ٱللهَ بِمَا يَعْلَمُونَ مُحِيطٌ﴾[٢].

البطانة أي الثوب اللاصق بالبطن. لا يألونكم خبالاً: أي لا يُقصرون في الإيذاء و الإسائة إليكم.

١– المائدة: ٥١ ـ ٥٢.

٢– آل عمران: ١١٨ ـ ١٢٠.

حاصل مضمون هذه الآيات: نهي المؤمنين و منعهم عن إتـخاذ الكـفار و المشـركين أولياءَ خصّيصين، و عن الإتكال عليهم؛ لأنّ قلوب الكفار ـ لا سيّما أئمة الكفر ـ مـملوّة مـن البغضاء و الغيض و البغض إلىٰ المؤمنين و يودّون مصيبة المؤمنين و حزنهم و هـزيمتهم و سقوطهم.

و من هذه الآيات قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْكَفَرُوْا بِمَا جَاءَكُم مِنَ ٱلْحَقِّ﴾(١).

و منها قوله تعالىٰ: ﴿تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَ مَا أَعْلَنتُمْ وَ مَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ ٱلسَّبِيلِ. إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ أَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾(٢).

هاتان الآيتان دلّتا أوّلاً: على تحريم إتخاذ الكفار أولياءَ معلّلاً بأنّهم عدوّ الله و عـدوّ المؤمنين، و ثانياً: على عتاب المؤمنين الذين يلقون المودّة و المحبة إلىٰ الكـفار بـاللسان و القول و الفعل في الخفاء و السرّ من دون أن يطلع عليهم المـؤمنون. و ثـالثاً: عـلى تـحذير المؤمنين و إنذارهم بأنّ الكفار لو يسيطروا و يظفروا على المؤمنين يقاتلونهم باليد و يسيئون إليهم بألسنتهم.

عدم إجمال متن المعاهدة
لئلاّ يستمسك به العدوّ

من الأُمور المهمة التي يجب على مسؤولي السياسة الخارجية في الحكومة الاسلاميةمراعاتها في مفاوضاتهم و مذاكراتهم مع الدول الكافرة عدم وجود الإجمال في متن المعاهدة باستعمال ألفاظ لُغَزة و كلمات مجملة قابلة للتوجيه بـوجوه مضادّة لأهداف الحكومة الإسلامية و منافية لمصالح الإسلام و المسلمين؛ لئلّا يستمسك بـه

١- الممتحنة: ١.
٢- الممتحنة: ١ ـ ٢.

العدوّ لتسيير أهدافه و إجراء مقاصده الشؤمة.

و قد دل على ذلك كلام أميرالمؤمنين عليه السلام في عهده إلىٰ مالك: «ولا تعقد عقداً تجوّز فيه العِلَل و لا تعوِّلنّ على لحن القول بعد التأكيد و التوثقة»[١].

دلّ كلامه عليه السلام على النهي عن كتابة متن المعاهدة باستعمال الألفاظ المبهمة اللُّغَزَة غير الصريحة في المراد و قابلة للتوجيه إلىٰ ضدّ المقصود. قوله تجوّز فيه العلل يعني أمكن فيه مختلف الوجوه و العلل الموجّهة إلىٰ خلاف المقصود. و قوله عليه السلام: «لحن القول»؛ يعني كون القول بحيث يقبل التوجيه و التأويل إلىٰ خلاف المقصود.

و لا يخفى أنّ سند عهد المالك معتبرٌ كما حققناه و أثبتناه في بعض كتبنا الفقهية.

إتّخاذ الموقف الأمثل المتفوّق في المعاهدات

مما يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاته في مذاكراتهم و معاهداتهم مع الدّوَل الأجنبية الكافرة إنّما هو اتخاذ الموقف السياسي الأمثل المتفوّق على طرف المعاهدة.

و ذلك أوّلاً: لما دلّ على أنّ الإسلام يعلو و لا يُعلىٰ عليه، كما ورد في النبوي المشهور رواه الصدوق و الشيخ و غيرهما من القدماء[٢].

و ثانياً: لضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام و عزّة المسلمين و علوّهم على الكفّار، كما دلّ عليه آيات كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَ لِلّٰهِ ٱلْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣]، و قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاَ تَهِنُوا وَ لاَ تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ ٱلأَعْلَوْنَ إِن كُنْتُم مُؤْمِنِينَ﴾[٤]، و قوله تعالىٰ: ﴿فَلاَ تَهِنُوا وَ تَدْعُوا

١- نهج البلاغة صبحي الصالح: الكتاب: ٥٣، ص ٤٤٣، عهده إلىٰ مالك الأشتر النخعي.

٢- الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٣، ح ٣ / كتاب الخلاف: ج ٤، ص ٢٣، ج ٦، ص ٤١٩ / المبسوط: ج ٣، ص ٣٤٢، ج ٨، ح ٧ / المهذّب: ج ١، ص ٣٩٥ / الغنية: ص ٢١٠.

٣- المنافقون: ٨.

٤- آل عمران: ١٣٩.

إِلَى ٱلسَّلْمِ وَ أَنتُمُ ٱلأَعْلَوْنَ وَ ٱللهُ مَعَكُمْ﴾[١]، و قوله تعالىٰ: ﴿وَ يُرِيدُ ٱللهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَافِرِينَ﴾[٢].

وجه الدلالة: أنّه يستفاد من هذه الآيات و كثير مما يشبهها من الآيات أنّ سياسة الشارع في تشريع أحكامه إنّما استقّرت على وجوب مراعاة تفوّق المؤمنين و إعزازهم و إعلاء كلمتهم على الكافرين في الاتجاهات السياسية و الحكومية أمام مواضع الدّوَل الكافرة.

و عليه فعلى عاتق مسؤولي الدولة الإسلامية أن يتخذوا الموقف الأمثل المتفوّق أمام رؤساءِ الدّوَل الأجنبية الكافرة في مذاكراتهم و معاهداتهم.

١- محمد: ٣٥.

٢- الأنفال: ٧.

عدم نقضهم و وجوب سبقهم عند خوف نقضهم

دلّت كثير من الآيات على النهي عن الاعتماد و الركون و الاتكال على عهود أئمة الكفر و المستكبرين و المنافقين و الظالمين في معاهداتهم معهم و في مهمات أُمور المسلمين. و مراعاة جانب الاحتياط و المراقبة في ذلك. كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ﴾[1] و قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ ٱلنَّارُ﴾[2]، و قوله تعالىٰ: ﴿وَ لَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[3].

و من هذه الآيات قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَاهَدْتُّم مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾[4].

دلّت هذه الآية أوّلاً: على لزوم مراقبتهم حتى لا ينقصوا من عهدهم شيئاً. و لعلّ في التعبير بالنقصان نكتة، و هي إنّهم ربّما لا ينقضون أصل المعاهدة مع المسلمين، و لكن ينقضون مهمات المعاهدة شيئاً فشيئاً بالتدريج، فلا ينقضون المعاهدة بجميع موادّها رأساً بالمرّة، بل ينقضون بعض موادّها و أهدافها ـ دون متنها صريحاً ـ حتى يُسقطوها عن التأثير. لكن الأنسب تفسيره بنقص المؤمنين بالتعييب و الوقيعة فيهم و في دينهم؛ نظراً إلىٰ وقوع ضمير «كُم» مفعولاً في قوله: «ينقصوكم». و قولهم نقص الرجلُ فلاناً؛ أي قال فيه بالوقيعة و العيب، و أيضاً جاءَ بمعنى الخسران؛ أي أضرّه. كما نشاهد كلَّ ذلك من رؤساء الدّوَل الأمريكية و الأُروبية في المعاهدة المسماة ب «برجام». بل وفائهم بالمعاهدة مع المؤمنين خلاف مقتضى كفرهم و شركهم، و أمرٌ مستبعدٌ منهم. من هنا استبعد الله تعالىٰ وفائهم بمعاهداتهم مع المؤمنين؛ لعدم

١- التوبة: ١٢.
٢- هود: ١٣و
٣- الاسراء: ٧٤.
٤- التوبة: ٤.

اعتقادهم بالله و رسوله، بقوله تعالىٰ: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللهِ وَ عِندَ رَسُولِهِ﴾[١].

و ثانياً: على اشتراط اعتبار معاهداتم مادامو لم يظاهروا و لم يحاموا عن أعداءِ المؤمنين بمختلف أنحاء المظاهرة و المساعدة.

و ثالثاً: على أنّ المذاكرة و المعاهدة إنّما تجوز مع الكفار ما داموا موفين غير ناقضين عهدهم، فلا بدّ من مراقبة تحرّكاتهم و توسلاتهم إلىٰ مختلف الحِيل السياسية حتى لا ينقضوا المعاهدة. و ما داموا لم يظهر منهم مكرٌ و خدعة في جهة النقض ورد الأمر باتمام عهدهم، كما قال الله تعالىٰ ـ عقيب الآية المزبورة ـ: ﴿فَمَا ٱسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾[٢]، ثم قال تعالىٰ: ﴿وَ إِن نَكَثُوا أَيْمَانَهُم مِن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[٣].

و ممّا دلّ على ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَابِّ عِنْدَ ٱللهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ. ٱلَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لاَ يَتَّقُونَ. فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ[٤] فِي ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ[٥] بِهِم مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ ٱللهَ لاَ يُحِبُّ ٱلْخَائِنِينَ. وَ لاَ يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لاَ يُعْجِزُونَ. وَ أَعِدُّوا لَهُم مَا ٱسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَ مِن رِبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ ٱللهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾[٦].

هذه الآيات دلّت أوّلاً: على أنّ الذين بناؤهم على نقض العهد من الكفّار إنّما هم شرّ الدوابّ. و ذلك بدلالة قوله: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَابِّ عِنْدَ ٱللهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.

١- التوبة: ٧.

٢- التوبة: ٧.

٣- التوبة: ١٢.

٤- أي: تُدركهم.

٥- أي: فرِّق بتنكيلهم مَن خلفهم من المشركين الذين هم أعوانهم. قال في مجمع البيان: «أي فنكّل بهم تنكيلاً و أثّر فيهم تأثيراً يُشرّد بهم مَن بعدهم و يطردهم و يمنعهم من نقض العهد» / تفسير مجمع البيان: ج ٣ ـ ٤، ص ٥٥٣.

٦- الأنفال: ٥٥ ـ ٦٠.

و ثانياً: على الأمر بقتالهم و تعقيبهم بعد الظفر عليهم و عدم رفع اليد عنهم حتى يوجد فيهم الرعب و الوحشة فينتبهون حتى لا يخطر ببالهم تكرار نقض العهد. و ذلك بدلالة قوله: ﴿ٱلَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لاَ يَتَّقُونَ. فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾.

و ثالثاً: على أنّ عند الخوف من خيانتهم فَهِّمْهُم و أخبرهم بنقض عهدك معهم حتى تكونون أيها المؤمنون مع هؤلاء الكفّار الناقضين للعهد متساوياً في نقض العهد؛ لكيلا يُحِسّوا فيكم ضعفاً من هذه الناحية حتى يميلوا إلىٰ الطغيان و التعدي و تكرار نقض العهد. و ذلك: بدلالة قوله: ﴿وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ ٱللهَ لاَ يُحِبُّ ٱلْخَائِنِينَ﴾. و لا يخفى أنّ في التعبير بخوف الخيانة دلالة على كفاية مجرد الخوف لإعلان نقض المسلمين عهدهم في صورة نقض المشركين.

و رابعاً: على تخطئتهم في زعمهم أنّهم يعجزون المؤمنين بتكرار نقض عهدهم. و ذلك: بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاَ يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لاَ يُعْجِزُونَ﴾[١].

و خامساً: على وجوب إعداد السلاح بمختلف أنواعه و بأعلى قدرته و قوّته على تدميرهم حتى يستوحشون. و ذلك بدلالة قوله: ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُم مَاآسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَ مِن رِبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾.

و سادساً: على وجوب إرهابهم بأيّ وجهٍ ممكن، بل دلّت الآية على أنّ إرهابهم هو الغرض من وجوب إعداد السلاح عليهم. و ذلك بدلالة قوله: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ ٱللهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾.

من هنا أفتى السيد الشهيد مصطفى الخميني بوجوب إعداد القُنبُلة الذرّيّة على ولي أمر المسلمين حيث قال: «فلا بدّ من الناظم السائس المدبّر المشكل للدولة، حتى يتمكّن من

١- الأنفال: ٥٩.

الاستعدادات اليومية بإيجاد الشبكات المختلفة و المراكز للقنبلة الذريّة و المطارات للسير في الآفاق و غيرها، فإنّ كلّ ذلك إذاكان مما يتوقف عليه الواجب، يكون واجباً شرعاً أو عقلاً. على الخلاف في مقدمة الواجب»[١].

و يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَ لَن يَجْعَلَ ٱللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾؛ أي لم يكتب الله في دفتر تشريعه حكماً يوجب العمل به سلطة الكفّار على المؤمنين. و إعداد القنبلة الذريّة و الصواريخ العظيمة البعيدة المدىٰ، و ذات الرؤوس النووية.

عدم التعلّق الثقافي و الاقتصادي و العسكري

إنّ من أهم ما يجب مراعاته على مسؤولي الدولة الإسلامية في معاهداتهم مع الدّوَل الكافرة سدّ طرق التعلّق الثقافي و الاقتصادي و العسكري بالدّوَل الكافرة.

و الوجه في ذلك: أنّ أوّل ما يتوقف عليه عزّة الإسلام و المسلمين و اقتدار الدولة الإسلامية و سدّ طرق سيطرة الدّوَل الكافرة و استيلائهم على المسلمين إنّما هو قطع أيّ تعلّق ثقافي، أو اقتصادي، أو عسكري أو صناعية بالدّوَل الكافرة المستكبرة. و لا سيما التعلق الصناعي و العسكري؛ إذ يوجب هذا التعلق على مسؤولي الدولة الإسلامية أن يجيبوا أيّ مطلوب لرؤساء الدولة الكافرة و أن يتحرّكوا في إطار أغراضهم السياسية الاستكبارية الاستعمارية، و هذا يضادّ استقلال الدولة الإسلامية و شكوكتها و ينافي عزّة المؤمنين و علوّهم و يناقض اعتلاء كلمة الإسلام.

و عليه فيكون عدم تعلّق الدولة الإسلامية بالدّوَل الأجنبية ــ و لا سيما الدّوَل الكافرة المستكبرة ــ مقدمةً لعزّة المؤمنين و شوكتهم و اعتلاء كلمتهم و صيانة كيان الحكومة

١- ولاية الفقية: ص ٤١.

الإسلامية عن خطر الضعف و السقوط، و حفظ معالم الدين و شعائر المذهب عن الاندراس و الأُفول.و قد ثبت في محله بحكم العقل إنّ مقدمة الواجب واجبٌ. فيثبت بذلك وجوب عدم التعلق.

تحكيم أوأمر ولي الأمر
و عدم التخطّي عن خُطّة عمله

من أهم الأُصول الشرعية التي يجب مراعاتها بل ينبغي أن تكون في رأس برامج مسؤولي الدولة الإسلامية في مذاكراتهم و معاهداتهم مع الدّوَل الأجنبية إنّما هو أصل ولاية الفقيه المطلقة؛ بأن لا يشذّ شيءٌ من موافقهم السياسية و الاستراتيجية عن خطة عمل ولى الأمر في مختلف الشؤون الثقافية، و السياسية، و النظامية، و الاقتصادية و غيرها، و إلاّ لا تكون مواقف الدولة في إطار الإسلام الخالص المحمدي، بل لو اتّخذ مسؤولوها موقفاً مخالفاً لخُطة عمل ولي الأمر يكونون في حكم الطواغيت شرعاً.

و ذلك لأنّ أساس مشروعية الدولة الإسلامية يبتني على إنفاذ مواقفها و أحكامها بحكم ولي الأمر؛ لأنّ منصب الولاية على الحكومة إنّما أعطاه الله و رسوله و الأئمة المعصومون إلىٰ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة في عصر الغيبة و ليس رأى الشعب و انتخابهم شيءٌ من هذه الشرائط. و إنّما لرأيهم و انتخابهم دوراً و تأثيراً في توجه التكليف بتصدي الزعامة و أخذ زمام الحكومة إلىٰ الفقيه الجامع، بلا فرق في ذلك بين الفقيه و بين الامام المعصوم، كما يستفاد ذلك من كلام على عليه السلام: «**لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها**»[1]؛ أي لولا بيعة الناس و نصرتهم و مساعدتهم، و لم تقم الحجة بذلك على وجوب أخذ زمام الحكومة عليَّ، لَرَفَضْتُ الحكومة و لم أتدَخّل فيها؛ يعني إنّما أخذت زمام الحكومة و تصديت إدارة الحكومة الإسلامية؛ لما حصل لي من التمكّن و القدرة على ذلك بانتخاب المؤمنين إيّاى و مساعدتهم، فوجب تصدي الحكومة عليَّ بسبب

١- نهج البلاغة: الخطبة ٣.

هذا الحضور و هذه المساعدة. و إلاّ لم يكن يجب عليَّ ذلك؛ لعدم تمكّن لي من ذلك، و لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها.

و الغرض أنّ ولاية الفقيه حكم و ضعي شرعي، و إنّما ثبتت مشروعيتها بحكم الشارع، و لا دخل لآراءِ الناس في أصل مشروعيته. من هنا كلّ من خالف حكم الفقيه الجامع المتولّي للحكومة، يكون في حدّ الطاغوت، بل صرّح الامام الصادق عليه السلام بأنّه في حدّ الشرك بقوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله...»[١]. و كذا دلّ على ذلك إطلاق قوله عليه السلام: «فانهم حجّتي عليكم».[٢]

و عليه فلا يكفي مجرد مراعاة الأحكام الأوّلية الشرعية في معاهدات الدولة الإسلامية مع الدّوَل الأجنبية، بل يجب أيضاً مراعاة الأحكام الثانوية الحكومية الصادرة من ولي أمر المسلمين و هو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة.

هل الأصل المحكّم في المعاهدات الدولية هو الصلح، أم لا ؟

لا ريب في رجحان الصلح في نظر الشارع عند الاختلاف؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَ ٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[٣] و قوله تعالىٰ: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِن نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَ مَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ ٱبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ ٱللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾[٤]. فإنّ إطلاق الآية الثانية يشمل الصلح بين المؤمنين و الكفار؛ نظراً إلىٰ تعبير «بين الناس»؛ إذ لم يقل بين المؤمنين، أو المسلمين، أو بينكم.

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.
٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.
٣- النساء: ١٢٨.
٤- النساء: ١١٤.

نعم يحتمل في الآية الأُولىٰ كون المقصود الصلح بين الزوجين، كما أنّ سائر الآيات ظاهرة في الصلح بين المؤمنين، كقوله تعالىٰ: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[١]، و قوله تعالىٰ: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[٢]، و قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[٣].

و عليه فلا إطلاق لهذه الآيات حتى تشمل المقام، بل إنّما هي ناظرة إلىٰ الصلح بين الزوجين، أو بين المسلمين.

نعم يشمل المقام إطلاق الآيات المرغّبة إلىٰ الصلح، كقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[٤] و قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾[٥]؛ نظراً إلىٰ تقرير فعل هود عليه السلام بهذه الآية.

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾[٦]. فإنّ هذه الآية دلّت على استحباب الصلح مطلقاً؛ بعموم لفظ «المصلحين»؛ لأنّ الجمع المُحلّىٰ باللام من أداة العموم.

أما النصوص، فمنها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لإن أُصلح بين اثنين أحبّ إليّ من أن أتصدّق بدينارين»[٧].

و منها: خبر حبيب الأحول، قال: «سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: صدقة يحبّها الله إصلاح بين الناس إذا تفاسدوا، و تقارب بينهم تباعدوا»[٨].

و منها: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الصلح جائزٌ بين

١- الأنفال: ٨.
٢- الحجرات: ٤٩.
٣- الحجرات: ٩.
٤- النساء: ١١٤.
٥- هود: ٨٨.
٦- الأعراف: ١٧٠.
٧- الوسائل: ب ١ من كتاب الصلح، ح ١.
٨- الوسائل: ب ١ من كتاب الصلح، ح ٢.

الناس»[١]. إلىٰ غير ذلك من نصوص الكتاب و السنّة المطلقة.

و لكن هذه المطلقات كلها منصرفة إلىٰ الصلح بين الإخوان المؤمنين، لا بينهم و بين الكافرين؛ لأنّ أشد العداوة قد أُغري بين الكفار و بين المؤمنين بنفس الشرك و التوحيد فكيف يمكن الصلح بينهم و قد قال الله تعالىٰ: ﴿أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا ٱلْيَهُودَ وَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾[٢]. و أنّ التبرّي منهم عُدّ من أوجب الواجبات على المسلمين. و قد ورد النهي عن تولّي الكفار و إتخاذهم أولياءَ في آيات كثيرة:

كقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوْا بِمَا جَاءَكُم مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[٣].

و يمكن تقسيم الآيات في هذا المجال إلىٰ ثلاثة أقسام:

الطائفة الأُولىٰ: ما دل على النهي عن إتخاذ الكفار أولياء و تولّيهم و إلقاء المودّة اليهم، كالآية المزبورة. و من هذه الطائفة قوله تعالىٰ: ﴿لاَ يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ...﴾[٤].

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَ لاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيّاً﴾[٥].

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ٱلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾[٦].

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلإِيمَانِ وَ مَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾[٧].

١- الوسائل: ب ٣ من كتاب الصلح، ح ١.

٢- المائدة: ٨٢.

٣- الممتحنة: ١.

٤- آل عمران: ٢٨.

٥- النساء: ٨٩.

٦- النساء: ١٤٤.

٧- التوبة: ٢٣.

و منها: قوله تـعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ٱلْيَهُودَ وَ ٱلنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللهَ لاَ يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ﴾[١]. إلىٰ غير ذلك من الآيات المتظافرة الدالّة على حرمة تولّي الكفار.

و هذه الآيات لم تُخصّص بشيءٍ من الآيات الأُخرىٰ.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الأمر بقتال الكفار و المشركين و هذه الآيات أكثر من الطائفة السابقة لا حاجة إلى ذكرها لكثرتها. و في بعضها أمر بجهاد الكـفار و المـنافقيت و الغـلظة عليهم، كقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَاهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَ ٱلْمُنَافِقِينَ وَ ٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[٢]. و قوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوا ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ ٱلْكُفَّارِ وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[٣].

و لكن هذه الطائفة من الآيات قد خُصّصت بآيات دلّت عـلى رفـع النـهى و نـفيه و الترخيص في البرّ و الاقساط اليهم، و ترك القتال، بل النهي عنه في خصوص الكفار الذين لا يقاتلون المسلمين بل إتخذوا مسلك المسالمة معهم.

كقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ ٱللهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ ٱللهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾[٤].

و قوله تـعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ ٱللهُ لَسَلَّطَهمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ

١- المائدة: ٥١.

٢- التوبة: ٧٣ / التحريم: ٩.

٣- التوبة: ١٢٣.

٤- الممتحنة: ٨ ـ ٩.

يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[١].

هذه مهمّات الأُصول الشرعية القطعية التي نطق بها الكتاب العزيز و دلّت عليه النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاتها في معاهداتهم و مذاكراتهم مع الدّوَل الكفارة الأجنبية.

و قد دلّت نصوص على وجوب قبول اقتراح الصلح من جانب العدوّ الكافر إذا كان في الصلح رضى الله؛ بأن كان فيه مراعاة مصالح الإسلام و المسلمين و لم يناف الأُصول الشرعية كالمذكورة منها هاهنا. و من أهم هذه الأُصول عدم الغفلة عن كيد العدوّ تحت ستار الصلح.

من هذه النصوص ما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام في عهده إلىٰ مالك: «و لا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوُّك و لله فيه رضىً؛ فانّ في الصلح دَعَةً لِجنودك و راحةً من همومك و أمْناً لبلادك ولكن الحَذَر كلَّ الحَذَر من عَدوِّك بعد صُلحه؛ فانّ العدوّ رُبّما قارب لِيَتَغَفَّل، فَخُذ بالحزم و اتّهم في ذلك حسن الظنّ»[٢].

و قد دلّت هذه الرواية المعتبرة أوّلاً: على وجوب قبول اقتراح الصلح من جانب العدوّ الكافر إذا كان فيه مراعاة أحكام الله و حدوده و مراعاة الاصول الشرعية و مصالح الإسلام و المسلمين ؛ معللاً بما في مخالفة الصلح من إهدار النفوس و إهراق الدماء و إهانة الأعراض و سلب أمن البلاد و المؤمنين.

و ثانياً: على وجوب مراقبة كيد العدوّ تحت ستار الصلح.

١- النساء: ٩٠.

٢- نهج البلاغة صبحى الصالح ص ٤٤٢.

الذبح بالأجهزة الجديدة

- الاختلال في استناد الذبح إلىٰ فعل شخص الذابح
- الاختلال في مقارنة زمان التسمية و زمان فري الأوداج
- الاختلال في التسمية على كلّ ذبيحة بخصوصها
- إشكال عدم استناد التسمية إلىٰ الذابح
- الاختلال في استقبال الذبيحة حين الذبح
- الاختلال في وقوع الذبح من جانب قُدّام بدن الحيوان
- إشكال قطع رقبة الذبيحة بالأجهزة
- إشكال قطع الأوداج بالجهاز الذى من غير جنس الحديد
- شبهةُ موت الحيوان و عدم حركته بتخديره قبل الذبح

خلاصة البحث

{١} المرجع المحكَم عند الشك في التذكية في الشبهات المفهومية الدائرة بين الأقل و الأكثر -كما في المقام -الرجوع إلىٰ عموم تحريم غير المذكّىٰ، و في الشبهات المصداقية الرجوع إلىٰ الأصل السببي، و هو أصالة عدم التذكية؛ نظراً إلىٰ سقوط خطابي العام و الخاص حينئذٍ.

{٢} اُشكل على الذبح بالأجهزة الجديدة من تسع جهات:

الأوّل: الاختلال في استناد الذبح إلىٰ الانسان؛ بدعوى استناده إلىٰ الجهاز. و الجواب: أنّ كبرى اعتبار استناد فعل الذبح إلىٰ الانسان لا إشكال في استفادتها في التذكية المشروعة من نصوص الكتاب و السنة، كما لا إشكال في اعتبار قِصَر الفاصل الزماني بين فري الأوداج بالجهاز و بين حركة يد الانسان في حصول هذا الاستناد صغروياً في نظر أهل العرف، إلاّ أنّ دعوى عدم استناد الذبح بالجهاز إلىٰ الإنسان مطلقاً صغروياً ممنوعة؛ لأنّ في صورةِ قصَر الفاصل الزماني بينهما يرى العرف الجهاز مجرّد آلة للذبح تابعة لفعل الإنسان و إرادته؛ إذ يقال: ذبح الإنسان الحيوان بالجهاز. و إنّ إسناده إلىٰ الجهاز إنّما هو من باب المجاز؛ إذ لا يرى العرف الفاصل الزماني القصير مانعاً من صحّة إسناد الذبح إلىٰ الإنسان. و صحّة الإسناد حقيقةً تكفي لشمول إطلاقات نصوص المقام.

{٣} الثاني: الاختلال في المقارنة بين زمان التسمية و بين زمان تحقق فري الأوداج بالجهاز؛ لما يوجد من الفصل الزماني بينهما، و لعدم اشتغال الانسان بفعل حينما يقطع الجهاز الأوداج. مع أنّ المستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار المقارنة بينهما بحيث يصدق كون التسمية على الذبيحة.

و الجواب: أنّ المقارنة بينهما على الوجه المذكور و إن يستفاد اعتبارها من النصوص في التذكية

كبروياً، إلاّ أنّ دعوى الاختلال في تحقق المقارنة المذكورة في الذبح بالجهاز ممنوعة؛ نظراً إلىٰ تحقق المقارنة عرفاً في صورة قصر الزمان الفاصل؛ لصدق كون التسمية على الذبيحة و الذبح حينئذٍ في نظر أهل العرف، إلاّ أن يكون الزمان الفاصل كثيراً بحيث يمنع عرفاً من صدق الإسناد إلىٰ فعل الإنسان.

{٤} إشكال عدم التسمية على كل ذبيحة بخصوصها في الذبح بالجهاز، مع استفادة اعتبارها في التسمية. و الجواب: منع اعتبار ذلك؛ لكفاية التسمية الواحدة على مجموعةٍ من الذبائح في صدق وقوع التسمية على كلّ واحدٍ منها عُرفاً.

{٥} إشكال عدم استناد التسمية إلىٰ الذابح في الذبح بالجهاز مع استفادة اعتباره من النصوص. و الجواب: منع الصغرى في الذبح بالجهاز؛ لأنّ المسمّي إنّما هو الشخص الذابح الذي يُسنَد إليه الذبح عرفاً دون الجهاز. نعم لو سمى غير الذابح لا يكفي، بلا فرق في ذلك بين كون الذبح بالجهاز أو بيد الانسان.

{٦} الاختلال في تحقق استقبال الحيوان حين الذبح؛ نظراً إلىٰ كون الحيوان معلّقاً على الجهاز و تابعاً له في جهة الاستقبال. و الجواب: أنّ كبرى اعتبار المقارنة بينهما ثابتة بظهور قوله عليه السلام: «استقبل بذبيحتك القبلة»؛ لدلالة التعبير بالذبيحة على حال الاشتغال بالذبح. لكن من حيث صغرى تحقق الاستقبال ينبغي التفصيل فيها بين أنواع الأجهزة. فان كان الجهاز ممّا يمكن إحراز استقبال القبلة في ما يذبحه، تتحقق التذكية بذبحه، و إلاّ فلا.

{٧} الاختلال في ذبح الحيوان من جانب قُدّام بدنه؛ أي من طرف حلقه.

و الجواب: أنّ قطع الحلقوم و الأوداج من مذبح الحيوان و طرف حلقه و إن لا إشكال في استفادة اعتباره من النصوص كبروياً، إلاّ أنّ في عدم تحقق ذلك في الذبح بالأجهزة تأمّل. و الضابط إحراز تحققه. فلا يجوز الذبح بالجهاز إذا كان مما يقطع الحلقوم و الأوداج من جانب القفا.

{٨} إشكال قطع رقبة الذبيحة بالأجهزة. و الجواب: أنّ قطع رقبة الحيوان عمداً و إن يوجب حرمته على التحقيق عندنا، و لكنّ الجهاز الرائج المستعمل في الذبح لا يقطع الرقبة في الغالب. فلو كان الجهاز مما يقطع الرقبة لا يجوز استعماله. فلو ذبح الانسان به الحيوان عمداً و قطع رقبته حين الذبح، يحرم الحيوان.

{٩} إشكال الذبح بغير الحديد في الجهاز الذي من غير جنسه.

و الجواب: أنّ اعتبار كون القطع بالحديد عند ما وُجِد و إن يستفاد من نصوص المقام على التحقيق، إلاّ أنّ الأجهزة المستعملة الرائجة تكون من جنس الحديد غالباً. نعم لا تتحقق التذكية إذا كان الذبح بالجهاز الذى من غير جنس الحديد. و الظاهر أنّ ما يسمّى اليوم ب«استيل» يُلحق بالحديد عرفاً، و كذلك الحديد المذهَّب و المفضَّض؛ لأنّ عمدة أجزائهما من جنس الحديد. و كذا ما يُعبّر عنه بفولاد، لصدق عنوان الحديد على الجميع.

{١٠} إشكال عدم حركة الحيوان قبل الذبح و بعده بتخديره بإيراد الصدمة الكهربائية عليه قبل آن الذبح.

و الجواب: أن حركة الحيوان قبل الذبح لا اعتبار لها باستقلالها في التذكية، بل إنّما المعتبر هو وجود الحياة فيه. و أما بعد الذبح، فيعتبر فيه الحركة و خروج الدم كلاهما. فلو لم يتحقق واحدٌ منهما ذلك في الذبح بالجهاز، لا تتحقق التذكية بذلك.

أُشكِل على ذبح الحيوان بالأجهزة الجديدة من تسع جهات.

١ ـ الاختلال في استناد الذبح بالأجهزة إلىٰ فعل الانسان؛ بدعوى استناده إلىٰ الجهاز عرفاً، لا إلىٰ الانسان المريد للتذكية، مع دلالة النصوص على اعتبار كون الذبح فعل الانسان المذكّي و استناده إليه.

٢ ـ الاختلال في مقارنة زمان التسمية وزمان فري الأوداج؛ بدعوى عدم حصولها؛ لما يوجد من الفصل الزماني بين زمان التسمية الواقعة حين جعل إلا صبع على زَرِّ الكهرباء و بين زمان فري أوداج الحيوان، بحيث يكون الشخص واقفاً حين فري الأوداج و ناظراً إليه من غير حركة و من دون صدور فعلٍ منه حينئذٍ؛ نظراً إلىٰ تأخّر زمان الفري عن زمان ذكر التسمية. مع أنّ المستفاد من النصوص اعتبار المقارنة بينهما.

٣ ـ إشكال عدم التسمية على كل ذبيحة بخصوصها في الذبح بالجهاز، مع استفادة اعتبارها في التسمية.

٤ـ إشكال عدم استناد التسمية إلىٰ الذابح في الذبح بالجهاز مع استفادة اعتباره من النصوص.

٥ ـ الاختلال في استقبال الذبيحة حين الذبح؛ بدعوى عدم كون قُدّام بدن الحيوان حين الذبح، إلىٰ جانب القبلة حين فري الأوداج؛ لكون الحيوان معلّقاً على الجهاز حين الفري و تابعاً لجهة حركة الجهاز في مواجهة قُدّام بدنه، فلا يمكن مراعاة استقبال الحيوان مع أنّ المستفاد من النصوص اعتبار استقبال الذبيحة حين الذبح و اشتراط المقارنة الزمانية بين الاستقبال و

الذبح.

٦ ـ الاختلال في ذبح الحيوان من جانب قُدّام الرقبة؛ بدعوى عدم مراعاة ذلك في بعض الأجهزة؛ إذ تقطع رقبة الحيوان من جانب الخلف. مع دلالة النصوص على اعتبار ذلك.

٧ ـ إشكال قطع رقبة الحيوان حين الذبح في بعض الأجهزة، مع دلالة النصوص على منع ذلك حين الذبح.

٨ ـ إشكال قطع الأوداج بغير الحديد؛ لأنّ آلة القطع في بعض الأجهزة من غير جنس الحديد. مع أنّ المستفاد من النصوص اشتراط كون قطع أوداج الحيوان بالحديد.

٩ ـ إشكال عدم حركة الحيوان قبل الذبح و بعده بتخديره قبل آن الذبح.

هذه الوجوه التسعة عمدة الاشكالات و الاختلالات التي توجد في ذبح الحيوان بالأجهزة الجديدة. من أجل ذلك أشكل بعض الفقهاء المعاصرين على مشروعية الذبح بهذه الأجهزة.

المرجع المحكَّم عند الشك في التذكية

قبل الورود في البحث ينبغي تحقيق المرجع المحكّم ـ من الإطلاقات و عمومات المقام و إعطاء الضابطة عند الشبهات المفهومية و المصداقية للتذكية و الذبح المشروع. قبل الخوض في تحقيق حكمها ينبغي ذكر أمثلة لهما من فروع المقام. فمن الشبهة المفهومية مثل ما لو شك في كون المقصود من آلة الذبح في نصوص المقام خصوص الحديد أو كل ما له حدّةٌ قاطعة و لو من غير جنس الحديد، أو أنّ المقصود من قولهعليه السلام: «استقبل بذبيحتك القبلة» هل هو الأمر باستقبال خصوص الحيوان المذبوح أو الأعمّ منه و استقبال الإنسان، أو أنّ المقصود من التسمية خصوص البسملة أو الأعمّ من لفظ الجلالة و سائر الأسماء الخاصة لله تعالىٰ. و من الشبهة المصداقية ما لو شك في صدق الاستقبال عُرفاً

على التوجُّه إلىٰ ما بين جهة الأمام و بين اليمين و اليسار. أو شُك في صدق الحديد على بعض الآلات المعدنية، مثل ما يُعبَّر عنه بإستيل و نحوه. أو شك في تحقق الفري عرفاً بمجرد شق بعض الأوداج و انخراقه و جريان الدم منه.

أما حكم الشبهات المفهومية، فمقتضى القاعدة التي قرّرناها في محلّه من علم الأُصول الرجوع إلىٰ العام في القدر الزائد من الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل و الأكثر لدليل المخصّص. و عليه ففى المقام إذا شك في ما يعتبر في التذكية من الشروط المبحوث عنها في المقام بالشبهة المفهومية ـ كاعتبار الذبح بخصوص الحديد أو مطلق المعادن الصَلِبة التي لها صلابة و منعة و حِدّة كالحديد ـ، مقتضى هذه القاعدة الأُصولية الرجوع إلىٰ عمومات تحريم غير المذكىٰ ـ المستثناة بقوله:«إلاّ ما ذكّيتم» ـ و الحكم بحرمته في الذبح بغير الحديد؛ إذ لا شبهة مصداقية في تحقق الذبح بفري الأوداج الأربعة بغير جنس الحديد إذا كانت له حدّة.

و أما في الشبهات المصداقية، كما لو شُقّ و انخرق بعض الأوداج من دون قطع و جرى منه الدم، فيُشك في صدق الذبح عليه عرفاً أو أيّ سبب آخر موجب للشك في صدق الذبح عرفاً. فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم صلاحية شيءٍ من العام و الخاص للرجوع إليه و التمسك به؛ نظراً إلىٰ عدم تكفّل الخطاب لإثبات موضوعه. و مقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلىٰ الأصل المحكم في مثل المقام، و هو أصالة عدم التذكية الواردة على أصالة الحلّ؛ لأنّها أصل مسبَّبيٌ و لكن أصالة عدم التذكية أصل سببيٌ. و كذلك الكلام في الشبهات المفهومية و المصداقية في ساير الشرائط من الاستقبال و التسمية و غيرهما.

و ينبغي البحث في المقام تارة: كبروياً عن أصل اعتبار آحاد الأُمور التسعة المذكورة في تحقق التذكية الشرعية و عن كيفية اعتبارها حسب مدلول النصوص و الإجماعات.

و أُخرى: صغروياً في تحقق هذه الشروط و كيفية حصولها في الذبح بالأجهزة الجديدة. فنبحث عن آحاد المحاور التسعة المزبورة تارةً: كبروياً و أُخرى: صغروياً.

اعتبار استناد الذبح
إلىٰ فعل الذابح

يستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار استناد التذكية و الذبح إلىٰ فعل الإنسان.

أما الكتاب، فقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَ ٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَ مَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللهِ بِهِ وَ ٱلْمُنْخَنِقَةُ وَ ٱلْمَوْقُوذَةُ وَ ٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَ ٱلنَّطِيحَةُ وَ مَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾[1].

وجه الدلالة: أنّ الاستثناء المذكور بقوله:«إلاّ ما ذكّيتم...» ظاهر في إخراج التذكية المستند فعلُها إلىٰ الانسان من موارد التحريم؛ لظهور قوله:«ذكّيتم» في استناد التذكية إلىٰ فعل الإنسان و تعلُّق الفعل بالفاعل المريد المختار. و أما كون خصوص التذكية مشروعةً، لا مطلق المذبوح، فيستفاد من مفهوم الاستثناء؛ إذ دلّ على إخراج التذكية عن تحريم المحرّمات المذكورة في العقد المستثنى منه. و معنى ذلك الحكم بحلّية خصوص التذكية. و يؤكّد ذلك قوله تعالىٰ:«و ما ذبح على النُّصُب»؛ لأنّ الذبح على النُّصب و الأصنام أو بأساميها حُرّم في هذه الفقرة بعطفها على المحرّمات المذكورة في العقد المستثنى منه، و قد ذُكرت هذه الفقرة عقيب قوله «إلاّ ما ذكّيتم»، مع أنّ التذكية أيضاً تقع بالذبح، فيُعلم من ذلك أنّ المقصود من التذكية المستثناة إنّما هو الذبح المشروع لا مطلق الذبح.

و الحاصل: أنّ هذه الآية دلّت على اعتبار استناد التذكية إلىٰ فعل الانسان في مشروعيتها، فهي قاصرة عن شمولها للذبح المستند إلىٰ غير الانسان، من الأشياء الجامدة، كالأجهزة.

أما السنّة، فقد دلّت عدّة نصوص معتبرة على اعتبار إحراز استناد زهوق روح الحيوان ـ

١- المائدة: ٣.

و لو بعد قطع أوداجه الأربعة ـ إلىٰ الذبح الصادر من الانسان.

من هذه النصوص: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تأكل من فريسة السبع و لا الموقوذة و لا المتردّية، إلاّ أن تدركها حيّة فتذكي (تدركه حياً فتذكّيه خل)»[١]. قوله عليه السلام: «فريسة السبع»؛ أي ما افترسه السَبُع و قتله بكسر عنقه، كما جاءَ في مجمع البحرين و غيرها في مادّة: «فرس».

و منها: معتبرة عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرَّك الذنَب فأدركته، فذكّه».[٢] رجال سند هذه المعتبرة لا إشكال في وثاقتهم، إلاّ عبدالله بن سليمان؛ لكنه و ان لم يُصرّح بوثاقته، إلاّ أنّ له أصلاً و روايات كثيرة، فهو من المعاريف، و مع ذلك لم يرد في حقه أيّ قدح. من هنا قلنا باعتبار رواياته؛ إذ لو كان في مثله قدحٌ لبان و نُقِل. و لا إشكال في دلالتها ـ كالخبر السابق ـ على اعتبار ذبح الانسان لو وُجِد الحيوان المصدوم المجروح حيّاً و أنّه لا يَحِلّ بقطع أوداجه بصدمة أو ضربة.

و مثلها في الدلالة خبر أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا شككت في حياة شاةٍ فرأيتها تَطرف عينها أو تُحرِّك أذنيها أو تمصع بذَنَبها، فاذبحها؛ فإنّها لك حلال».[٣]

بل دلّ بعض الأخبار على أنه لو تردّى الحيوان بعد الذبح في جُبّ و نحوه، لا تتحقق تذكيته الشرعية، إلاّ إذا أُحرز كون زهوق روحه بسبب ذبح الانسان، كما في خبر حمران بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الذبح، فقال عليه السلام: إذا ذبَحتَ فأرسِل و لا تُكتِّف و لا تُقلِّب السكين لتُدخِلها تحت الحلقوم و تقطعه إلىٰ فوق. و الارسال للطير خاصة. فان تردّىٰ في جُبٍّ أو وهدة من الأرض، فلا تأكله و لا تَطْعَمْه؛ فانك لا تَدري: التردّي قتَله أو الذبح»[٤]. و ذلك بدلالة قوله عليه السلام: «إذا

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب الذبائح، ح ٥.
٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٧.
٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبايح، ح ٥.
٤- الوسائل: ب ٣ من أبواب الذبائح، ح ٢.

ذبحت»، و قوله عليه السلام: «فإنك لا تدري التردّي قتله أو الذبح»؛ إذ دلّ على اعتبار عدم استناد زهوق الروح إلىٰ سبب آخر غير فعل الذابح في مشروعية الذبح حتى لو كان تأثير ذلك السبب بعد الفري و قطع الأوداج بفعل الذابح، فضلاً عما لو كان أصل الذبح بذلك السبب، كما في الجهاز.

هذه النصوص و غيرها ـ مما دلّ عى مضمونها ـ بالغة حدّ الاستفاضة بل التظافر. و حاصل مدلولها اعتبار استناد الذبح إلىٰ الانسان، بل دلّت على اعتبار زهوق روح الحيوان ـ بعد ذبحه ـ إلىٰ ذبح الانسان، لا إلىٰ سبب طبيعي آخر غير الانسان، من السقوط، أو إصابة حديد أو حجر، أو غير ذلك من الأشياء.

و الحاصل: أنّ المستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار استناد زهوق روح الحيوان إلىٰ ذبح الانسان في تحقق تذكيته المشروعة. هذا من جهة الكبرى. و لا إشكال فيها.

هل الذبح بالأجهزة مستندٌ إلىٰ الانسان؟

سبق آنفاً أنه لا إشكال في اعتبار استناد زهوق روح الحيوان إلىٰ ذبح الانسان أو نحره في تحقق التذكية الشرعية من حيث الكبرى. و هذا لا كلام فيه. و إنّما الكلام من حيث الصغرى في استناد فري الأوداج إلىٰ الانسان في الذبح بالأجهزة الجديدة؛ نظراً إلىٰ تأخّر زمان تحقق قطع الأوداج عن زمان وضع الانسان إصبعه على زرّ الكهرباء، و لما بينهما من الفاصل الزماني المانع عن استناد فري الأوداج إلىٰ الانسان؛ إذ الشخص الواضع إصبعه على زرّ الكهرباء لا يصدر منه أيّ فعل حين فري الأوداج بالجهاز، بل هو حينئذٍ واقف بلا حركة ينظر إلىٰ عملية الفري بالجهاز.

لكن مقتضى التأمّل و التحقيق تحقق إسناد الذبح إلىٰ الانسان عرفاً. و ذلك للوجهين:

أحدهما: كون حركة الجهاز و عمليته مستندةً إلىٰ فعل الانسان عرفاً؛ لصدق أنّ الانسان ذَبَح الحيوان بوضع إصبعه على زرّ الكهرباء، فيقال: ذبح الانسان الحيوان بوسيلة الجهاز؛ إذ

يرى العرف الجهاز مجرد آلة تحت اختيار الانسان و إرادته، من دون استقلال له. فلا يرى العرف توسّط الجهاز بين حركة يد الانسان و بين وقوع الذبح مانعاً من استناد الذبح إلىٰ الانسان.

ثانيهما: عدم كون الفصل الزماني و طول المدّة بين الفعل الصادر من الانسان و عملية الجهاز بمقدار موجب لصحة سلب إسناد عملية الجهاز إلىٰ الانسان؛ لأنّ الأجهزة الموجودة من قبيل ما لا يطول تأخّرة في الذبح عن بدءِ زمان جريان الكهرباء.

فلو كان الفصل الزماني كثيراً بحيث كان زمان وقوع عملية الجهاز بعد مضي ساعات كثيرة أو بعد يوم أو يومين ـ و لا سيّما حينما يكون الشخص حال النوم أو الاشتغال بفعل آخر، بل و لو لم يشتغل بأيّ فعل ـ، يصح سلب استناد فريالأوداج و الذبح عن الانسان. و المعيار كون قِصَر الزمان الفاصل بمقدار لا يمنع عرفاً من استناد فري الأوداج بالجهاز إلىٰ فعل الإنسان.

و قد اتضح بهذا البيان عدم وجاهة ما صدر عن بعض المحققين [١] من كفاية عدم توسّط إرادة الغير و اختياره في استناد فعل الذبح إلىٰ شخصه عرفاً. وجه الاتضاح: اعتبار قلّة الفصل الزماني بين فعل الانسان و بين وقوع الذبح، بحيث لا يمنع طول المدّة من صحة استناده إلىٰ الانسان عُرفاً، كما بيّنّاه، فلا يكفي مجرد عدم توسط إرادة الغير و اختياره.

بل يرد على ذلك إشكال أساسيٌّ، و هو أنّ توسّط إرادة الغير لايمنع أساساً عن صحة إسناد الفعل إلىٰ الانسان، كما لو اشترك جماعة في رفع صخرةٍ؛ بحيث استعمل كلٌّ واحد قوّته في رفع الصخرة في آن واحد، فرفعوها مجتمعين. فحينئذٍ لا إشكال في توسّط إرادة الغير بين إرادة كل واحد منهم و بين رفع الصخرة ـ؛ لعدم تأثير إرادة كلٍّ واحد بدون إرادة ساير أفراد

١- راجع مجلّة فقه أهل البيت، الرقم الأول، ص ٣٩.

الجماعة المشتركين ـ، مع صحة إسناد رفع الصخرة إلىٰ آحادهم حينئذٍ، أللّهم إلاّ أن يقال: الاستناد حينئذٍ إلىٰ مجموعهم من حيث المجموع، لا إلىٰ كل واحد وحده. لكن على فرض المانعية إنّما المانع هو توسط إرادة الغير و فعله معاً، دون إرادته وحدها كما يظهر من هذا المحقق. و على أيّ حال لا يستلزم ذلك كفاية مجرّد عدم توسُّط إرادة الغير و فعله الاختياري في استناد فعل الذبح إلىٰ فاعله

عرفاً، بل يعتبر قلّة الزمان الفاصل أيضاً بين وضع الإصبع على زرّ الكهرباء و بين الفري.

إن قلت: استناد الذبح بالجهاز إلىٰ شخص الذابح عرفاً بالتقريب المزبور إنّما نسلّمه في ذبح حيوان واحد، دون حيوانات عديدة؛ لعدم استناد ذبح الحيوان الثاني و الثالث الخ إلىٰ شخص الذابح عرفاً.

قلت: لمّا كان فري أوداج سائر الحيوانات في استمرار الفري الأوّل و بفعل الذابح يستند فري الجميع إلىٰ فعله عرفاً. و ذلك مثل ألبان كثيرة متصلة منضمة مرتّبة ـ يتّكيءُ كلُّ لِبن على الآخر في امتداد طويل ـ بحيث يسقط جميعها و تنهدر بضربة واحدة على الأوّل. فكيف يستند سقوط الجميع إلىٰ فعل الشخص بضربة واحدة على اللِّبن الأوّل و إن طال زمان سقوط الأواسط و الأواخر؟ كذلك ذبح حيوانات عديدة بالجهاز بحركة واحدة من شخص الذابح بجعل إصبعه على زرّ الكهرباء و كذلك الكلام في التسمية.

اعتبار التسمية حين الذبح في التذكية

يعتبر التسمية حين الذبح في تحقق التذكية؛ بمعنى اعتبار المقارنة بين زمان التسمية و بين زمان الذبح.

و الدليل على ذلك صحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من لم يسمّ إذا ذبح،

فلا تأكله»[١]. وجه الدلالة: أنّ لفظ «إذا» الظرفية دلّ على اعتبار وقوع التسمية حين الذبح في تحقق التذكية المشروعة و حلية أكل الحيوان. و ظاهره اعتبار المقارنة بين التسمية و بين فعل الذبح عرفاً، و إلاّ لا يصدق تحقق التسمية حين الذبح عرفاً.

و قد استظهر صاحب الجواهر من هذه الصحيحة اعتبار المقارنة بقوله:«و كذلك الظاهر اعتبار المقارنة العرفية فيها على وجه يصدق التسمية عليها، فلا يجزىء ذكرها عند مقدمات الذبح، كربط المذبوح و نحوه، قال الصادقعليه‌السلام في صحيحة الحلبي: من لم يسمِّ إذا ذبح، فلا تأكله»[٢].

و عليه فلا يُجزي التسمية حين مقدمات الذبح. و هل المناط صدق مجرّد كون التسمية على الذبيحة عرفاً أو يعتبر المقارنة بينهما، بحيث يصدق عرفاً وقوع التسمية حين الذبح؟

مقتضى التحقيق: كفاية مجرّد صدق كون التسمية على الذبيحة عرفاً. و أمّا كون التسمية إذا ذبح أو حين الذبح ـ المذكور في صحيحة الحلبى ـ ، فهو عنوان مشيرٌ إلىٰ صدق كون التسمية على الذبح عرفاً، كما يظهر من كلام صاحب الجواهر.

و ذلك لأنّ متعلق التحليل و التحريم في الآيات القرآنية إنّما هو صدق كون التسمية على الذبيحة، و عدمه. كقوله تعالىٰ:﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللهِ عَلَيْهِ ... وَ مَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللهِ عَلَيْهِ﴾[٣]. و قوله تعالىٰ:﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾؛[٤] يعني أكل ذبيحةٍ لم يُذكر اسم الله عليه لَفسقٌ. و قد دلّت على ذلك نصوص مستفيضة من الروايات[٥].

و الحاصل: أنّ الذي يستفاد من نصوص الكتاب و السنة صدق كون التسمية على

١- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبايح، ح ٦.

٢- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١١٥.

٣- الانعام: ١١٨ و ١١٩.

٤- الانعام: ١٢١.

٥- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبح.

الذبيحة عرفاً. بل يمكن أن يقال: ظاهر هذه النصوص كون الملاك التسمية على فعل الذبح كما في سائر الموارد هو المراد من الأمر بالتسمية قبل الشروع في بعض الأفعال. فالتسمية إنّما تعتبر على فعل الذابح، و هي المقصودة من التسمية على الذبيحة. و لا إشكال في صدق التسمية على ذبح الجميع بتسمية واحدة قبل الذبح بالجهاز.

هذا من جهة الكبرى. و أمّا من جهة الصغرىٰ، فلا إشكال في صدق كون التسمية على الذبح و الذبيحة، بل صدق التسمية حين الذبح إذا سمّى الشخص حينما جعل إصبعه على زرّ الكهرباء؛ لأنّه شروع في فعل الذبح عرفاً و لقلّة الزمان الفاصل؛ إذ لا يضرّ الفصل الزماني القصير في صدق كون التسمية على الذبيحة، بل صدق كون التسمية حين الذبح عرفاً في نظر أهل العرف، بلا فرق بين كون المذبوح واحداً أو متعدّداً إذا كانت الفاصلة بين قطع أوداج آحاد الذبائح قصيرةً؛ بحيث عُدّ مجموعها مجموعةً واحدة عرفاً. و ذلك لصدق وقوع التسمية على آحاد المجموعة بعد صدق التسمية على كلّ المجموعة و لو بتسمية واحدةٍ، كما في صيد الطيور لو سمّى تسمية واحدةً، ثم أطلق الرّصاص مرّةً واحدة فأسقط عدّة طيور. و لا فرق بينهما بعد كون الجهاز من قبيل الآلة.

اعتبار التسمية
على كل ذبيحة بخصوصها

و أما اعتبار التسمية على كل ذبيحة بخصوصها و عدم كفاية تسمية واحدةٍ لمجموعة من الذبائح، فلا دليل له، إلاّ توهم ظهور قوله:«لا تأكلوا مما لم يُذكر اسم الله عليه»؛ بدعوى رجوع ضمير «الهاء» في «عليه» إلىٰ كل حيوان مذبوح بشخصه. و لكنه غير وجيه؛ نظراً إلىٰ كون المرجع المحكَّم في تشخيص ذلك نظر أهل العرف. و لا إشكال في صدق التسمية على كل واحد من آحاد مجموعة حيوانٍ حينما ذُبِحَت بذكر تسمية واحدةٍ على الجميع في نظر أهل العرف، كما لو رمى سهماً بتسميةٍ واحدة، فأسقط عدّة طيور. و الصيد بمنزلة الذبح في الأحكام. كما صرّح بذلك في النص الآتي.

اعتبار استناد التسمية إلىٰ الذابح

أُشكل بأنّ المستفاد من النصوص اعتبار استناد التسمية إلىٰ الذابح. و ذلك لظهور قولهعليه السلام:«من لم يسمّ إذا ذبح...» في اعتبار استناد التسمية إلىٰ الذابح، دون غيره؛ لرجوع الضمير الفاعلي في فعل «يسمّ» إلىٰ الذابح. فلا يكفي تسمية غيره.

و مما يمكن أن يستشهد لذلك ما دلّ من النصوص على عدم كفاية تسمية غير الصائد الذي أرسل الكلب في تحقق التذكية. و أنّ الصيد بمنزلة الذبح.

من هذه النصوص صحيحة محمد بن مسلم، قال:«سألت أباجعفرعليه السلام عن القوم يُخرِجون جماعتهم إلىٰ الصيد فيكون الكلب لرجل منهم و يرسل صاحب الكلب كلبه و يسمّي غيرُه أيجزىء ذلك؟ قالعليه السلام: لا يسمى إلا صاحبه الذي أرسله»(١).

و يدلّ عليه مرسل أبي بصير، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال:«لا يُجزي أن يسمّي إلاّالذي أرسل الكلب»(٢).

و أماكون الصيد بمنزلة الذبح، فقد دلّ عليه جميع ما دلّ على تحقق التذكية بالصيد من نصوص الكتاب و السنة. هذا، مضافاً إلىٰ دلالة معتبرة زرارة على ذلك بالخصوص؛ إذ روى الكليني و الصدوق باسنادهما، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال:«إذا أرسل الرجل كلبه و نسي أن يسمّي، فهو بمنزلة من ذبح و نسي أن يسمّي، و كذلك إذا رمى بالسهم و نسي أن يسمّي و حلّ ذلك»(٣).

و حاصل الإشكال: أنّه لاريب في تمامية هذه النصوص سنداً و دلالةً على اعتبار كون التسمية من الذابح و عدم كفاية تسمية غيره. مع أنّ في الذبح بالأجهزة الجديدة يكون الذى

١- الوسائل: ب ١٣، من أبواب الصيد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب الصيد، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الصيد، ح ٢.

يجعل السكين على حلقوم الحيوان و يقطع الأوداج غير من يسمّي على الذبيحة.

و الجواب: أنّ ذلك و إن يستفاد اعتباره من الأدلّة، إلاّ أن المسمّي هو الذابح في الذبح بالأجهزة الجديدة. نعم لو لم يكن الذابح هو المسميّ، يشكل القول بتحقق التذكية.

اشتراط استقبال الذبيحة حين الذبح

لا إشكال في اعتبار استقبال الذبيحة حين الذبح و اشتراط المقارنة بين الاستقبال و فري الأوداج. و ذلك لوجهين:

أحدهما: اتفاق الأصحاب على ذلك، بل في الجواهر حكاية الاجماع عليه مستفيضاً بقسميه المحصّل و المنقول؛ حيث قال:«يشترط فيها شروط أربعة. الأوّل: أن يستقبل بها القبلة مع الامكان بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص».[١]

و لا يخفى أنّ تعلّق الاستقبال بالذبيحة في قولهﷺ:« أن يستقبل بها القبلة» ظاهرٌ في كون معقد الاجماع مقارنة زمان الاستقبال و زمان الذبح و فري الأوداج، و إلاّ لا يصدق استقبال الذبيحة، كما هو واضحٌ. لكن الاجماع المزبور مدركيٌ؛ لاستناد الأصحاب إلىٰ النصوص الدالة على ذلك، و إن كان اتفاق الأصحاب بنفسه في مثل هذا المورد رصيداً معاضداً للنصوص.

ثانيهما: دلالة النصوص المستفيضة على ذلك، نكتفي هنا بذكر نماذج منها.

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام، قال:« سألته عن الذبيحة، فقالعليه السلام: استقبل بذبيحتك القبلة»[٢].

١– جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١١٠.

٢– الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ١.

٢ ـ صحيحة أُخرى، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه‌السلام ـ في حديث ـ قال:«إذا أردت عن تذبح، فاستقبل بذبيحتك القبلة»[١].

٣ - صحيحة الحلبي، عن أبى عبداللهعليه‌السلام، قال:«سُئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقالعليه‌السلام: لا بأس إذا لم يتعمّد»[٢]؛ إذ مفهومه وجود البأس إذا تعمّد غير القبلة حين الذبح.

٤ ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال:«سألت أباعبداللهعليه‌السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقالعليه‌السلام: كل و لا بأس بذلك ما لم يتعمّده»[٣].

٥ ـ صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيهعليه‌السلام، قال:«سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قالعليه‌السلام: لا بأس إذا لم يتعمد. و إن ذبح و لم يسمّ، فلا بأس أن يسمي إذا ذَكَر: بسم الله على أوله و آخره، ثم يأكل»[٤]. قوله:«ذبح و لم يسمّ»؛ أي لم يسمّ حال الذبح، فدلّ بذلك على أنّه ذبح و لم يسمّ حين الذبح عامداً تحرم الذبيحة.

دلّت هذه النصوص بدلالة المفهوم على حرمة أكل الذبيحة إذا ذُبِحتَ إلىٰ غير جهة القبلة عمداً. و من الواضح أنّ هذه الحرمة إنّما هي لأجل عدم تحقق التذكية و كون الحيوان المذبوح إلىٰ غير جهة القبلة غير مذكيٍّ و ميتةً. و مقتضى الصناعة و القاعدة الأُصولية حينئذٍ تقييد إطلاقات الكتاب ـ الدالّة على جواز أكل كُلِّ ما ذكر اسم الله عليه و إن لم يستقبل ـ، بدلالة هذه النصوص و إخراج ما إذا لم يتحقّق الاستقبال عن تحت مطلقات الجواز. و أمّا دعوى الإجمال في دلالة هذه النصوص، فلا يُعبأبها، و إن أطنب مدعيها[٥] في توجيه إثبات إجمال هذه النصوص.

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ٣.

٣- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ٤.

٤- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ٥.

٥- مجلة فقه أهل البيت: ج ١، ص ٦٤ ـ ٨٠.

و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: «لا بأس إذا لم يتعمد» في النصوص الصحيحة المستفيضة دلّ بمفهوم الشرط على وجود البأس في الذبح إلىٰ غير القبلة عمداً. و ظاهر البأس هو المنع، كما يكون معناه كذلك في ساير النصوص الواردة في مختلف أبواب الفقه. و منع الذبح ظاهر في عدم مشروعيته و هو إرشادٌ إلىٰ عدم تحقق التذكية بذلك، كما هو واضح. فالمحاولة المزبورة أشبه بالاجتهاد في مقابلة النص. و كذلك صيغة الأمر في قوله عليه السلام: «استقبل بذبيحتك القبلة» ظاهرٌ في الوجوب الوضعي و شرطية الاستقبال.

و الحاصل: أنّه لا إشكال في سند هذه النصوص كما أنّ دلالتها على المطلوب واضحة؛ لظهور تعلّق الاستقبال بالذبيحة ـ في قوله عليه السلام: «استقبل بذبيحتك القبلة» ـ في اعتبار المقارنة الزمانية بينهما، كما قلنا. فلا إشكال نصّاً و فتوىً في اعتبار المقارنة بين الاستقبال و بين فعل الذبح.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فالظاهر أنّ تحقق الاستقبال حين الذبح في جميع آحاد الحيوان المتعلّقة بالجهاز حال الحركة مشكلٌ جدّاً؛ لما بيّنّاه سابقاً. و عليه فكلُّ ما أُحرز استقباله حين الذبح يحلّ، و إلا فيحرم و يكون في حكم الميتة.

و يبقى هاهنا سؤال و هو أنه هل يعتبر في التذكية كون الحيوان حين الذبح بحالة الاضطجاع؟ أو يكفي استقباله واقفاً؟ مقتضى التحقيق: كفاية مطلق صدق الاستقبال، بلا فرق بين كونه واقفاً أو مضطجعاً.

اشتراط كون الذبح من جانب قُدّام بدن الحيوان

و قد أفتى السيد الامام الراحل قدس سره بحرمة الذبيحة إذا ذُبِحَت من جانب القفا[1]. و قد دلّ على اشتراط كون الذبح من جانب القدّام ما دلّ من

١- تحرير الوسيلة: القول في الذباحة، م ٦.

النصوص على اعتبار كون الذبح من محلّه، كقوله عليه السلام: «لا تأكل من ذبيحةٍ لم تُذبح من مذبحها» في صحيحة محمد بن مسلم.[١] و قوله عليه السلام: «النحر في اللّبة و الذبح في الحلق» في صحيحة معاوية بن عمّار.[٢] و قوله عليه السلام: «لا يصلح أكل ذبيحة لا تُذبح من مذبحها» في صحيحة الحلبي.[٣]

وجه الدلالة: أوّلاً: أنّ لفظة «مِن» وُضِعت لابتداءِ الغاية. و لذلك دلّت هذه النصوص على اعتبار كون شروع الذبح من جانب الحلق؛ بأن يجعل السكين على الحلق أوّلاً، ثم يقطع. و عليه فلو قطع رقبة الحيوان من القفا لايتحقق الذبح من مذبح الحيوان، فلا تتحقق التذكية، فهو ميتة يحرم أكله حينئذٍ. و هل يمكن تدارك ذلك لو صدر منه خطأً؛ بأن يقطع من محلِّه ما دام الحيوان حيّاً ـ و لو بحياة المذبوح ـ ؟ أشكل في ذلك صاحب الجواهر[٤] و احتاط وجوباً بالاجتناب عنه.

و بهذه النصوص يُقيّد إطلاق ما دلّ على حصول التذكية بفري الأوداج و قطع الحلقوم مطلقاً، و لو من جانب القفا.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلا بد من ملاحظة وضع الجهاز و كيفية عمله. فلو قَطَع الحلقوم و الأوداج من جانب قدّام الحيوان ـ لا من القفا ـ تتحقق التذكية المشروعة، و إلاّ فلا. و الظاهر أنّ الغالب، بل جميع الأجهزة الموجودة في بلاد الجمهورية الاسلامية، بل الممالك الإسلامية من قبيل ذلك. و أما لو أُحرز في جهازٍ يقطع رقبة الذبيحة من القفا، فلا إشكال في منع استعمال مثل هذا الجهاز في الذبح؛ لحرمة الذبيحة حينئذ و كونها ميتةً.

١- الوسائل: ب ٤ من أبواب الذبائح، ح ١.
٢- الوسائل: ب ٤، من أبواب الذبايح، ح ٢.
٣- الوسائل: ب ١٤، من أبواب الذبايح، ح ٣.
٤- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٥٣.

قطع رقبة الذبيحة و تنخيعها

و هل يحرم الحيوان بالتنخيع و قطع الرقبة أو يحرم تكليفاً؟

يظهر من الأكثر أنّ قطع رقبة الذبيحة و تنخيعها مكروهٌ، كما قال في الشرايع و الجواهر[١] بل حكى الاجماع عليه.[٢]

و الوجه في ذلك أنه مقتضى الجمع بين النصوص الظاهرة في الحرمة و الصريحة في الجواز. هذا ما أفتى به في الشرايع و وجّهه في الجواهر. ولكنّ النص دلّ على تعليق نفي البأس على عدم التعمد و على إسراع السكّين.

من هذه النصوص صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام:«أنّه سُئِل عن رجل ذبح طيراً فقَطَع رأسه أيؤكل منه؟ قال عليه السلام: نعم، ولكن لا يتعمد قطع رأسه».[٣] ذيل هذه الصحيحة يتحمّل الوجهين: أحدهما: كون النهي عن تعمد القطع تكليفياً و مستقلاً عن جواز الأكل. و عليه فجواز الأكل عند قطع الرقبة ثابت على أيّ حالٍ لكن قطع الرقبة حرامٌ تكليفاً. ثانيهما: كونه استدراكاً لتجويز الأكل؛ بمعنى: كونه مشروطاً بعدم تعمّد الأكل. و الظاهر أنّ المقصود هو الثاني. و ذلك بقرينة المعتبرة الآتية.

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة، قال:«سمعت أباعبدالله عليه السلام و سئل عن الرجل يذبح فتُسرِع السكينُ فتُبينُ الرأسَ، فقال عليه السلام: الذكاة الوحيّة لا بأس بأكله ما لم يتعمّد ذلك».[٤] قوله:«الوحية»؛ أي السريعة، و المقصود ماخرج عن زمام الانسان من غير عمدٍ.

١– جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٢٢، ١٣٥.

٢– حيث قال: كيف كان ففى إبانة الرأس عامداً خلاف. فعن المقنعة و المقنع و المراسم الحرمة... و عن الشيخ في الخلاف و ابن إدريس و الفاضل في جملة من كتبه و كثيرٍ الكراهة، بل عن بعض نفي الخلاف فيه بين المحصلين، بل عن الشيخ في الخلاف دعوى إجماع الصحابة عليه، و لعله لذا قال المصنف:
أظهره الكراهية حملاً للنهي المزبور عليه. / جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

٣– الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبايح، ح ٥.

٤– الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبايح، ح ٣.

و منها: صحيحة الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «إذا أسرعت السكين في الذبيحة فقطعت الرأس، فلا بأس بأكلها».(١)

هذه الصحيحة و معتبرة مسعدة دلّتا بمفهوم الشرط على حرمة أكل الذبيحة إذا قطع الذابح رقبة الحيوان عمداً.

و الحاصل: أنّ هذه النصوص دلّت بمفهوم الشرط على وجود البأس و المنع في أكل الحيوان المذبوح إذا قطع الذابح رأسه عمداً. و منع الأكل ظاهر في عدم تحقق التذكية بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع و مناسبة المقام. من أجل ذلك يمكن الاشكال في تذكية حيوان قُطع رأسه عمداً بالذبح.

نعم قد دلّ بعض النصوص على حرمة التنخيع و قطع الرقبة بعد الذبح و قبل البرد، كقوله عليه السلام: «و لا ينخع و لا يَكسِر الرقبة حتى تبرد الذبيحة»،(٢) و قوله: «و لا يقطع الرقبة بعد ما يذبح»،(٣) في صحيحتي محمد بن مسلم، و قوله عليه السلام: «و لا تنخعها حتى تموت»، و قوله عليه السلام: «و لا تنخع الذبيحة حتى تموت. فإذا ماتت فانخعها» في صحيحتي ابن مسلم، و الحلبي.(٤)

و لا يخفى أن كلّ واحد من التسمية و الاستقبال و القطع من جانب الحلق، و عدم قطع الرقبة إنّما هو شرط في صورة العمد و الاختيار و الالتفات. و إلاّ يتحقق التذكية إذا كان قصد الشخص التذكية المشروعة. و ارتكب ذلك عن سهوٍ أو غفلة. نعم إذا كان غافلاً محضاً ـ بحيث لو سألته ماذا تفعل؟ يبقى متحيراً في الجواب فلا يدري أيذكّي أم لا ـ، يشكل تحقق التذكية، لأنّها أمرٌ قصديٌ.

١- الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبائح، ح ٦.

٢- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبائح، ح ٣.

٣- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبائح، ح ٢.

٤- الوسائل: ب ٦ من أبواب الذبائح، ح ١ و ٢.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلا بدّ من مراعاة عدم إبانة الرأس عمداً بالجهاز. و عليه فإذا كان الجهاز من قبيل ما يقطع الرأس حين الذبح لا يجوز الذبح به عمداً و اختياراً. بل يحرم أكل الذبيحة حينئذٍ على الأقوىٰ.

اشتراط كون الذبح بالحديد

لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط كون الذبح بالحديد كما في الجواهر[١] و حكاه عن الرياض و المسالك و الكشف أيضاً.

و قد دلّت على اشتراط ذلك النصوص المستفيضة، و هي:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال:«سألت أباجعفرعليه السلام عن الذبيحة بالليطة و بالمروة، فقال عليه السلام: لاذكاة إلاّ بحديدة».[٢]

٢ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال:«سألته عن ذبيحة العود و الحجر و القصبة، فقال: قال عليعليه السلام لايصلح إلاّ بالحديدة».[٣]

٣ ـ صحيحة الحضرمي، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال:«لا يؤكل ما لم يُذبح بحديدة».[٤]

٤ ـ موثقة سماعة بن مهران، قال:«سألته عن الذكاة: فقال عليه السلام: لا تذكّ إلاّ بحديدة. نهى عن ذلك أميرالمؤمنينعليه السلام».[٥]

هذا، و لكن تعارضها حسنة الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليعليه السلام إنه كان يقول:«لا بأس بذبيحة المروة و العود و أشباههما، ما خلا السنّ و العظم».[٦] و

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٠٠.
٢- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ١.
٣- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٢.
٤- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٣.
٥- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٤.
٦- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٥.

الظاهر المتعارف الذبح بأسنان بعض الحيوانات؛ يعني ذبح الإنسان لها و لا ذبحه بأسنان نفسه، و إن يشمله بالإطلاق إلاّ أنّه قليل الوقوع عادةً.

وجه التعارض: أنّ الطائفة الأولى دلّت على عدم جواز الذبح بالمروة و العود كما صرّح بذلك في صحيحتي الحلبي و ابن مسلم السابقتين، و أيضاً دلّت على عدم جواز أكل المذبوح بغير الحديدة، كما دلّ على ذلك جميع نصوص المقام بالمطابقة أو الالتزام. مضافاً إلىٰ نفي الخلاف في ذلك.

مقتضى الجمع بين هذه النصوص إما حمل النهي عن الذبح بالمروة و العود و نحوهما على الكراهة بقرينة حسنة بن علوان و إما على ما إذا وجد الحديد و حمل الحسنة على صورة فقدان الحديد. و هذا الجمع الثاني هو المتعيّن بقرينة صحيحة زيد الشحام الآتية.

هذا، ولكن حسنة ابن علوان دلّت على الجواز بالصراحة. و مقتضى القاعدة حمل هذه الحسنة على صورة عدم وجود الحديد؛ بقرينة ما دلّ من النصوص المستفيضة[١] على جواز الذبح بغير الحديد إذا لم يوجد الحديد. هذا مضافاً إلىٰ معارضة هذه الحسنة مع صحيحة زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام: «اذبح بالحجر و العظم... إذا لم تُصِب الحديدة. إذا قطع الحلقوم و خرج الدم، فلا بأس به»؛[٢] إذ دلّت هذه الصحيحة بالصراحة على جواز الذبح بالعظم إذا لم يوجد الحديد.

و قد يحمل لفظ الحديدة على كل آلة لها حِدّةٌ. و فيه: أنّه خلاف الظاهر. و ذلك أوّلاً: لظهور لفظ الحديدة في المعدن الخاص المعروف؛ لوضعه له كما صرّح به أهل اللغة. و لفظ التاء في آخره إنّما هو تاءُ الوحدة، أي قطعة من الحديد. و ثانياً: لدلالة النصوص على جواز الذبح بكل شيءٍ له حدّةٌ و قابل لقطع الأوداج عند عدم وجود الحديد؛ إذ لو كان الذبح بكل ما

١- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح.
٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح: ح٣.

له حدّة جائزاً عند الاختيار، لأصبحت هذه الطائفة من النصوص[١] لغواً.

نعم يمكن إلحاق ساير المعادن مماله حدّة إلىٰ الحديد بقرينة ذكر لفظ «السكّين» في النصوص؛ لأنّه في عهد الأئمةعليهم‌السلام كان قد يُصنع من المعدن المعبّر عنه بـ «فولاد»، و لأنّ العرف يلحق ساير المعادن التى لها بأس و صلابة شديدة بالحديد، و إنّ الحقيقة اللغوية غير الحقيقة العرفية و قد تكون الحقيقة العرفية أعم من الحقيقة اللغوية. و المرجع المحكّم في فهم العناوين العرفية ـ المأخوذة في الخطابات الشرعية ـ إنّما هو العرف. و ساير المعادن الصلبة التى فيها خصوصية الحديد من حيث الصلابة و الحدّة تلحق بالحديد عند أهل العرف من هذه الجهة. من هنا لا فرق بين ما يسمّى بـ «استيل»، و «فولاد»، و الحديد المفضّض و المذهّب.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلو كان الجهاز من غير جنس الحديد لا يجوز الذبح به، و تحرم الذبيحة، بل في حكم الميتة. و الظاهر أنّ أجهزة الذبح الموجودة من جنس الحديد غالباً. و المهمّ إعطاءُ الضابطة في ذلك كلّه.

١- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبايح.

حكم تخدير الحيوان
بالصدمة الكهربائية قبل الذبح

ربما يُسأل: إنّه قد يتفق في بعض الأجهزة تخدير الحيوان بالصدمة الكهربائية قبل آن الذبح ثم يُذبح بالجهاز حال كونه مخدَّراً، فلا يتحرّك الحيوان حينئذٍ، قبل الذبح بل و لا يتحرّك أحياناً بعد الذبح، مع أنّ اتفاق النص و الفتوى على اعتبار حركة الحيوان قبل الذبح و بعده.

و في تحقيق الجواب عن هذا السؤال يقع الكلام كبروياً تارةً: في اعتبار حركة الحيوان قبل الذبح، و أُخرى: في حركته بعد الذبح. ثم يقع الكلام في كيفية وقوع ذلك في الذبح بالأجهزة. فالكلام يقع في ثلاثة مواضع:

الأوّل: حركة الحيوان قبل فرى الأوداج، فاختار جماعةٌ عدم اعتبار لها؛ لعدم موضوعية لها، بل إنّما المستفاد من الأدلة اعتبار استقرار الحياة فيه قبل آن الذبح. و علّلوا ذلك بأنّ غير مستقر الحياة بمنزلة الميت و أنّه ليس الذبح بأكثر دخلاً في زهوق روحه. كما ذكره في الجواهر[1]، لكن دلّت النصوص بظاهرها على اعتبار الحركة قبل الذَّبح في تحقق التذكية بالذبح.

من هذه النصوص معتبرة عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:«في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرَّك الذنَب، فأدركته فذكّه».[2] قوله عليه السلام:«فذكّه»؛ أي فاذبحه.

و منها: خبر أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:«إذا شككت في حياة شاةٍ فرأيتها تطرف عينها أو تُحرِّك أذنيها أو تمصع بذنَبها، فاذبحها؛ فإنّها لك حلالٌ».[3]

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٤٢ ـ ١٤٧.
٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٧.
٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٥.

و منها: قولهعليه السلام:«إلاّ أن تدركه و لم يمت بعد فذكّه» في خبر أبى بصير.[١]

و منها: خبر أبى بصير، عن أبى عبداللهعليه السلام، قال:«لا تأكل من فريسة السبُع و لا الموقوذة و لا المتردية، إلاّ أن تدركها حيّة فتذكّي».[٢] قوله:«فريسة السَّبُع» أي ما افترسه السبُع، و «المتردية»؛ أي الساقطة من مرتَفعٍ، و الموقوذة؛ أي المضروبة المشرفة على الموت.

هذه الطائفة من النصوص ظاهرة في عدم اعتبار استقرار الحياة؛ إذ دلّت على تحقق التذكية بذبح الحيوان المشرف على الموت. و أيضاً ظاهرة في تحقق التذكية بذبحه إذا عُلم فيه وجود الحياة بعلامةٍ كقوله:«و لم يمت بعد، فذكّه»، بل قوله:«إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرّك الذَنَب» ظاهرٌ في أنّ اعتبار المذكورات من قبيل علائم الحياة، من دون موضوعية لها.

و عليه فالحيوان المخدَّر قبل الذبح إذا عُلِم فيه الحياة تتحقق التذكية بذبحه.

الثاني: حركة الحيوان بعد الذبح، فيعتبر تحرُّك الحيوان المذبوح و لو قليلاً و خروج الدم المعتدل حين الذبح ـ خروجاً رقيقاً جارياً، لا متثاقلاً ـ كلاهما؛ لدلالة النصوص.

منها: صحيحة أبي بصير ـ يعنى المرادي ـ ، قال:«سألت أباعبداللهعليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط، فقالعليه السلام: لا تأكل، إنّ علياًعليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل».[٣] هذه الصحيحة دلّت على اعتبار تحرُّك الحيوان المذبوح بعد الذبح في تذكيته.

و منها: صحيحة زيد الشحام، قال:«سألت أباعبداللهعليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة؟ فقالعليه السلام: اذبح بالحجر و بالعظم و بالقصبة و العود إذا لم تصب الحديدة. إذا قطع الحلقوم و خرج الدم، فلا بأس».[٤]

١- الوسائل: ب ١٠ من أبواب الذبائح، ح ٥.
٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب الذبائح، ح ٥.
٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.
٤- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ٣.

و منها: صحيحة بكر بن محمد الأزدي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فان كان الرجل الذي ذبح البقرة ـ حين ذبح ـ، خرج الدم معتدلاً، فكلوا و أطعموا. و إن كان خرج خروجاً متثاقلاً، فلا تقربوه».[1] و المقصود من الخروج المتثاقل هو خروج الدم الغليظ خروجاً بطيئاً بحيث لا يصدق سَفْحُ الدم و جريانه و إهراقه. هاتان الصحيحتان دلّتا على اعتبار خروج الدم حين الذبح في تذكية الحيوان المذبوح. و لا منافاة بينه و بين اعتبار حركة الحيوان بعد الذبح كما دلّت عليه صحيحة أبي بصير.

و عليه فالمعتبر إنّما هو العلم بحياة الحيوان قبل الذبح و لو بحركة عينه أو ذَنَبه. و أما بعد الذبح، فيعتبر حركته و خروج الدم المعتدل كلاهما. فلابدّ من حصول ذلك في الذبائح بالجهاز.

و أمّا الذبح من البعيد بالجهاز الكهربائي، فان كانت الفاصلة المكانية و الزمانية بمقدار صحّ استناد الذبح إلىٰ الانسان، تتحقق به التذكية، و إلاّ فلا. و مقتضى القاعدة عند الشك في أمثال المقام جريان أصالة عدم التذكية الواردة على أصالة الحلّ.

و كذلك الكلام في الذبح التدريجي الذي يطول زمان ذبح الحيوان في ما لو كثر تعداده. فانّ الضابطة في جميع هذه الفروع و ما شابهها مابيّنّاه.

و قد بحثنا عن جميع الشروط المزبورة في كتاب الصيد و الذباحة من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

١- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ٢.

فهرس الآيات

فهرس الروايات

الفهرس التفصيلي